Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXI. Band, 1. Heft.

I.

Leibnizens Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems.

Von

Dr. phil. **Max Leopold.**

Inhaltsübersicht.[1])

„Jenes im Raum gegebene Veränderliche, welches wir die Körperwelt nennen, ist das Mittel, in dessen Wechselwirkung der Mensch mit seinem eigenen Leibe sich gestellt findet. . . Deshalb steht die Theorie der Materie in einem Zentrum der Erkenntnisbestrebungen, in welchem sich die verschiedensten Motive kreuzen, und deshalb darf man erwarten, daß eine Geschichte der Theorie der Materie vorzüglich geeignet sei, Aufklärungen über die Elemente

---

[1]) Die Stellen aus Leibnizens Schriften und die Verweise darauf sind nach der Ausgabe der philosophischen Schriften von Gerhardt angeführt. Wo vereinzelt eine andere Ausgabe herangezogen ist, wird sie näher bezeichnet.

zu geben, auf welche die menschliche Erkenntnis sich gründet". (Lasswitz, Atomistik I, 1). Daher wird jedes philosophische System zu der Körperwelt als Inhalt aller sinnlichen Erfahrung Stellung nehmen müssen und nicht zum wenigsten darin seine Geltung bewähren, wie es die hier gestellten Probleme zu lösen vermag.

So hat Leibniz Lehre von der Körperwelt eine hervorragende Rolle in seinem System eingeräumt, wenn sie sich auch in den Gesamtdarstellungen seiner Philosophie zurückgedrängt findet. Der Grund hierfür liegt darin, daß Leibniz nirgends eine völlig erschöpfende und abschließende Darstellungvon ihr gegeben, sondern sie nur gelegentlich, besonders in Briefen, bald von dieser, bald von jener Seite beleuchtet hat. Anlaß dazu bieten ihm die zahlreichen Fragen und Einwände von Arnauld, Remond, Des Bosses u. a. zeitgenössischen Gelehrten, die gerade die Lehre von der Körperwelt am wenigsten begreiflich finden. Leibniz antwortet ihnen unermüdlich, widerlegt ihre Bedenken und versucht mehrmals, die Hauptpunkte kurz zusammenzustellen. Daß diese Darstellungen ihn selbst nicht befriedigten, bezeugt ihre Zahl (vgl. das Schreiben an Remond vom Juli 1714; III, 600, 621 f.). Auch Widersprüche hat er nicht vermieden und dadurch oft zu falscher Auslegung veranlaßt.

Nicht mit Berechtigung betrachtet man ihn bisweilen als Eklektiker. Allerdings nimmt er das Brauchbare, woher es kommt, jedoch stets mit kritischer Wahl. Er weiß von allen Seiten her die Bäche in den Strom seines Denkens zu leiten. Da sich in allen philosophischen Systemen ein Korn der Wahrheit finde, so müsse man aus allen Quellen schöpfen, um die wahre Philosophie zu begründen. Wenn man ihn in gewissem Sinne Eklektiker nennen könnte, so ist er es mit Bewußtsein und geflissentlich. Er will die neuere mechanische Weltanschauung des Descartes, Galilei, Gassendi, Hobbes u. a. mit der antiken teleologischen aussöhnen und vereinen. Seine Philosophie soll eine Grundlage für alle Erscheinungen des Lebens bilden und auch praktisch verwertbar sein.

Der Hinblick auf den praktischen Zweck und die Rücksicht auf die äußeren Verhältnisse sind der wissenschaftlichen Behandlung nicht gerade günstig. Um seinen Gedanken leichter Eingang zu verschaffen, knüpft er an geläufige Lehren an und übernimmt Aus-

drücke aus der alten und scholastischen Philosophie, ohne sich streng an ihre Bedeutung zu halten. Indem er ihnen dann seinen Sinn unterlegt, verschleiert er seinen eigenen Standpunkt und richtet nur Verwirrung an. Seine Fähigkeit und Neigung, sich anderen anzupassen und überall auszugleichen, führt ihn wie in der vielumstrittenen Lehre vom „vinculum substantiale“ bisweilen so weit, daß er sich im Labyrinth seiner eigenen Äußerungen verstrickt und keinen Ausweg findet.

Müssen wir mit Bedauern feststellen, daß seine geschäftige Vielseitigkeit ihm nicht gestattet hat, seine Gedanken wirksam auszugestalten und unzweideutig zum Ausdruck zu bringen, so bewundern wir doch seine Fähigkeit, wie er die von allen Zweigen der Wissenschaft und des praktischen Lebens ausgehenden Anregungen für eine umfassende Weltanschauung nutzbar zu machen und gleichsam wie Strahlen von allen Seiten her in einem Hohlspiegel zum Gesamtbilde zu vereinigen versteht. Im Brennpunkte steht sein Begriff der Substanz als individueller Krafteinheit.

I. Die Körperwelt und ihre Gesetze.

a) Mechanische Regelung des Geschehens.

Alle Vorgänge in der Körperwelt sind streng mechanisch geregelt, sie vollziehen sich nach bestimmten mathematischen, von Gott vorgeschriebenen Gesetzen (I 196f.). Daher ist jede übernatürliche Einwirkung ausgeschlossen (V 54). Die Naturgesetze gelten ausnahmslos und unverbrüchlich, alles Geschehen steht in ursächlichem Zusammenhang. „Daß alles durch ein festgestelltes Verhängnis herfürgebracht werde, ist ebenso gewiß, als daß drey mal drey neun ist. Denn das Verhängniss besteht darin, daß alles aneinander hänget wie eine Kette, und eben so unfehlbar geschehen wird, ehe es geschehen, als unfehlbar es geschehen ist, wenn es geschehen... Hieraus sieht man nun, daß alles mathematisch, das ist, ohnfehlbar zugehe in der ganzen weiten Welt“ (Guhrauer, Dtsch. Schriften II 48f.). Von der mechanischen Gestaltung der Natur ist Leibniz so sehr überzeugt, daß er alle Körper für Maschinen erklärt, von Gottes Hand gearbeitet, die dadurch un-

endlich weit die menschlichen übertreffen, daß sie noch bis in die kleinsten Teile hinein maschinenartige Kunstwerke sind (Monadologie 64). Ja sogar die Seele wird ihm zum „unkörperlichen, geistigen Automaten“; ist auch ihre Tätigkeit nicht selbst mechanisch, so doch den mechanischen Gesetzen analog (Mon. 18, VI 356). Wo wir übernatürliche Einwirkungen oder den Zufall walten zu sehen wähnen, da liegt es an einem Mangel unseres Verstandes, „als der die große Menge aller Kleinigkeiten, so zu einer jeden Wirkung gehören, nicht begreifet, und die Ursach nicht bedenket, die er nicht siehet, also sich einbildet, die Augen in den Würfeln fallen von ohngefähr“ (Guhrauer II 50). Wenn wir in der Entwicklung eines Wesens Sprünge wahrzunehmen glauben, die wir nicht auf natürlichem Wege erklären können, so brauchen wir nur an das Beispiel der Kurve zu denken. Wie es in ihr gewisse ausgezeichnete Punkte gibt, die man Scheitel-, Wende-, Rückkehrpunkte und anders nennt, und wie es Kurven mit einer Unzahl solcher Punkte gibt, so sind auch in dem Dasein eines Wesens die Zeiten einer außerordentlichen Veränderung, wie Geburt und Tod, aufzufassen als solche, die doch in der allgemeinen Regel einbegriffen sind, gleichwie die ausgezeichneten Punkte in der Kurve durch deren allgemeine Beschaffenheit oder Gleichung bestimmt werden können (III 635). Alle Vorgänge in der Natur sind zu begreifen und zu erklären durch Bewegung (IV 167).

b) Bewegung und Kraft.

Mit dieser Anschauung reiht sich Leibniz den neueren Naturphilosophen an. Er steht zunächst unter dem Einfluß von Descartes und Hobbes. Während Descartes noch im allgemeinen in der phoronomischen Auffassung der Bewegung stecken bleibt, dringt Hobbes zur kinetischen vor und macht die Realität der Körperwelt geradezu von der Bewegung abhängig. Die Wahrnehmung der Körper setzt voraus, daß sie auf unseren eigenen Körper einwirken. Wirkung erfolgt nur durch Bewegung; also sind auch nur bewegte Körper wahrnehmbar. Diese Bewegung tritt aber nicht sichtbar auf als Ortsveränderung, sondern wird von uns gefolgert aus ihrer intensiven Wirkung, wie wir sie als Druck empfinden. Der kinetische

Begriff der Bewegung erfaßt die Materie als raumerfüllendes Element. Hobbes ringt nach einem Begriff für die intensive Größe des Körpers, die Descartes kurzweg mit der extensiven gleichsetzt, und legt ihn als unendlich kleine Bewegung ohne Ortsveränderung im „Conatus“ fest. Dadurch bereitet er die dynamische Auffassung der Materie vor, gelangt aber aus Mangel an genügenden mathematischen Kenntnissen nicht zum Begriff der körperlichen Masse.

Leibniz kommt in seinen ersten Schriften nicht wesentlich über seine Vorgänger hinaus. Nachdem er in den sechziger Jahren noch die Bewegung außerhalb des Körpers sucht und ihren Ursprung auf Gott zurückführt, huldigt er in der 1670 verfaßten Hypothesis Physica nova, hauptsächlich von Hobbes beeinflußt, einer rein mechanischen Auffassung. Wertvoll ist diese Abhandlung durch Zurückführung aller Bewegung im Weltall auf eine Ursache. Der den Weltraum erfüllende flüssige Äther wird durch die Achsendrehung der Sonne von Osten nach Westen und durch die von ihr ausgehende Strahlung in Umlauf versetzt und pflanzt jede Bewegung fort. Sonne und Erde müssen sich um ihre eigene Achse bewegen, weil sonst die Kohärenz ihrer Teile unerklärt bliebe. In der Sonne haben wir außerdem eine mannigfache, in sich zurücklaufende Bewegung der Teile anzunehmen, so daß zwar fortwährend nach allen Seiten Teile ausgeworfen, aber wieder ersetzt werden. Unter Einwirkung der Sonnenstrahlen nehmen die Teilchen auf der Erdoberfläche gleichmäßige Bewegung an und werden dadurch kohärent. Ein Körper, dessen Teile gleichmäßig bewegt sind, ist fest; einer, dessen Teile verschiedenartig bewegt sind, flüssig. Die Grundlage der Körper in der Natur bilden blasenartige Korpuskeln (Bullae), die aus der kreisförmigen Bewegung der Erde und der gradlinigen des Lichtes entstehen. Die wichtigste Ursache der Bewegungen ist die Schwere, hervorgerufen durch die Kreisbewegung des Äthers um die Erde, in der Erde und durch die Erde. Hierauf beruht auch die Erscheinung der Elastizität, indem der zwischen den Teilen eines Körpers kreisende Äther das Zusammendrücken oder Ausdehnen der Teile ermöglicht. Licht und Wärme entstehen durch eine innere, in sich zurücklaufende Bewegung des Äthers, welche die feineren Teile hinausschleudert und dadurch die Verdünnung

bewirkt, der Schall durch eine äußere, in Kreisen fortschreitende. Die außerordentlichen oder physischen Bewegungen scheidet die Hypothesis in sympathische und antipathische, jene wiederum in die Kreisbewegung um ein Zentrum oder Vertizität und die nach einem Punkte hin wirkende Anziehung (Attraktion). Die Vertizität der Magnetnadel, kraft der sie sich nach den Erdpolen richtet, scheint von der Ost-Westbewegung des Äthers herzurühren, die den Magneten hindert, sich in diese Richtung zu stellen. Die antipathische Bewegung als Reaktion sehen wir in den chemischen Wirkungen walten. Sie findet zwischen dem Verdünnten und dem Gespannten, zwischen entleerten und überfüllten Bläschen statt. Aus diesen Bläschen in verschiedener Form, Lagerung und Verbindung bestehen alle Körper, luftförmige wie flüssige und feste. Durch Reaktion der Bläschen untereinander und die dabei entstehende Wärme kommt wahrscheinlich Wachstum und Entwicklung zustande. Die Bläschen enthalten alle etwas ihnen Eigentümliches und sind unendlich mannigfaltig, so daß man alle körperlichen Eigenschaften auf besondere Bläschenarten zurückführen könnte. Wie die uns sichtbare Welt unendlich mannigfaltige Gestaltungen aufweist, so machen es die mikroskopischen Forschungen wahrscheinlich, daß in ihr wieder ganze Welten leben und auch die Korpuskeln ihrerseits eine Welt bergen.

Diese Anschauung erregt nach zwei Seiten unser Interesse: einmal dürfen wir in der Bläschenhypothese einen Vorläufer der modernen Zellentheorie sehen, ferner finden wir darin Gedanken für das später begründete System Leibnizens vorgebildet. Wichtig ist hier die Herleitung aller Erscheinungen der Körperwelt von einer Urbewegung, wobei sich Leibniz an aristotelische Lehren anlehnt. Eine Zurückführung auf mathematische und mechanische Prinzipien ist bei den hypothetischen Erklärungen der Theoria motus concreti nicht möglich. Dagegen sucht er in der Theoria motus abstracti, dem zweiten Teile der Hypothesis physica nova, die Gesetze der Bewegung rein verstandesmäßig ohne Rücksicht auf die sinnliche Erfahrung zu ermitteln. An dem Begriffe der Zeit als Größe, die sich selbst gleichmäßig fortlaufend erzeugt, gewinnt er einen Maßstab, um die Teile des Raumes und der

Bewegung zueinander in Beziehung zu setzen. Der Beginn der Ausdehnung (punctum) ist gewissermaßen ein unendlich kleines Volumen; der Beginn der Bewegung (Conatus: Hobbes) eine unendlich kleine Bewegung. Die Ausdehnung wird aus fortlaufend aneinandergereihten Punkten, die Bewegung aus ebenso aneinandergereihten Conatus erzeugt, indem beide Elemente in der Zeit als sich entsprechend zu denken sind. Die Bewegung bleibt in jedem Momente der Zeit als Conatus bestehen, der sich als Streben äußert, wo die sichtbare räumliche Bewegung aufhört. Der Conatus beginnt gewissermaßen die Hindernisse in Bewegung zu setzen, wenn er auch noch von ihnen überwunden wird. In einem Körper können gleichzeitig mehrere Conatus sein und nach verschiedenen Richtungen streben. Halten sie sich das Gleichgewicht, so bewahren sie ihn im Zustande der Ruhe. Auch der ruhende Körper ist tätig, wie der gespannte Bogen, der es nur zu keiner Bewegung bringt, weil seine Conatus in jedem Augenblick von der spannenden Kraft aufgehoben werden.

Das Problem der Bewegung nach mathematisch-dynamischen Begriffen zu lösen gelingt Leibniz erst nach dem Pariser Aufenthalt. Um Gesetze der Bewegung aufstellen zu können, braucht er einen Begriff für die körperliche Waffe. Dazu genügt die ausgedehnte Substanz des Descartes nicht. Er schreibt der Ausdehnung raumerfüllende Kraft zu, indem er geometrische und dynamische Prinzipien durcheinander wirft. Wie Undurchdringlichkeit und Bewegung Charakteristica der ausgedehnten Substanz sein sollen, das ist nicht recht einzusehen. Wäre die Ausdehnung das Wesentliche am Körper, so müßte sich doch ein Körper vom anderen durchdringen lassen und ihm beim Anprall keinen Widerstand entgegensetzen. Gassendi wird diesem dynamischen Verhalten der Körper mehr gerecht, indem er seinen Atomen eine Stoßkraft (Impetus) beilegt. Aber ihm gelingt es ebensowenig wie Hobbes, den Begriff der intensiven Größe zu bestimmen. Erst aus Huygens' Stoßgesetzen lernt Leibniz die Bestimmbarkeit der Masse und die Erhaltung der lebendigen Kraft.

Die Masse können wir bestimmen als Größe der Bewegungswirkung. Wenn zwei homogene Körper gleichen Gewichts und gleicher Dichte

auf ebener Unterlage mit gleicher Geschwindigkeit sich begegnen, so springen sie, je nachdem sie hart oder weich sind, gleich stark zurück oder kommen zur Ruhe. Daraus kann man schließen, daß Körper von gleichem Gewicht die gleiche Menge Materie enthalten, die Schwere also der Menge der Materie proportional ist. Huygens faßt, auf Galileis Fallgesetzen fußend, die Stoßgesetze so, daß sich beim Stoß elastischer Körper die lebendige Kraft erhalte, da man die Summe aus den Produkten der Größe ihrer Massen mit den Quadraten ihrer Geschwindigkeiten vor und nach dem Stoße gleich groß finde. Die lebendige Kraft erhält sich im Übergange von Raumteil zu Raumteil: damit ist die sinnliche Tatsache der Wechselwirkung dargestellt.

Leibniz übernimmt das Gesetz von Erhaltung der lebendigen Kraft, schließt aber aus den Stoßgesetzen, daß die letzten Teile der Körper elastisch und folglich nicht mit Huygens in harten Atomen zu suchen seien. Der scheinbare Kraftverlust beim Zusammenstoß elastischer Körper erkläre sich dann so, daß sich die Ortsveränderung der Körper dabei vermöge der Elastizität in eine Bewegung der Teile verwandele, die nicht sinnlich wahrnehmbar sei (IV 397). Dann unterzieht er die Bewegungsgesetze des Descartes der Kritik.

Descartes hat zwar richtig erkannt, daß das Wesen der Bewegung nur relativ ist und die Änderung der Lage eines Körpers zu anderen bedeutet; daß ein Körper an mehrfachen Bewegungen teilnehmen und doch in Hinsicht auf die nächste Umgebung als ruhend angesehen werden kann, wie z. B. ein Gegenstand auf einem fahrenden Schiffe. Aber sein Gesetz, daß sich die gesamte Bewegungsgröße im Weltall erhalte, beruht auf einem Irrtum. Bei statischen Verhältnissen wird allerdings die Bewegungsmenge durch das Produkt aus Masse und Geschwindigkeit (m. v) gemessen. Indem er dann das Gesetz auf den elastischen Stoß übertragen will, zeigt sich der Fehlschluß, daß Richtung und Bewegung voneinander unabhängig seien und die Richtung sich ändern könne, ohne die Bewegungsgröße zu beeinflussen. Wenn zwei mit gleicher Kraft bewegte Körper sich gegenseitig zurückwerfen sollen, während ein stärker bewegter seine Richtung beibehalte und die des schwächer bewegten umkehre, so würde sich darin ein plötzliches Überspringen von der einen Richtung in die entgegengesetzte offenbaren. Die

Natur aber macht keine Sprünge; allenthalben gilt das aus der Differentialrechnung erschlossene Stetigkeitsgesetz. Wie bei der Entwicklung der Kurve die einzelnen Teilchen nach einem bestimmten Gesetz als auseinander hervorgehend erzeugt werden, so ist in der Entwicklung jedes Dinges der folgende Moment durch den vorhergehenden notwendig bestimmt und jeder Sprung ausgeschlossen. Daher bilden auch Ruhe und Bewegung keine Gegensätze, sondern sind durch Übergänge vermittelt. Die Ruhe ist als Grenzfall der Bewegung, als unendlich kleine Bewegung (Conatus) aufzufassen.

Leibniz berichtigt die Stoßgesetze des Descartes im Sinne von Huygens und gibt diesen wie Galileis Fallgesetzen die tiefere Begründung, indem er sie auf die Kraft als gemeinsames metaphysisches Prinzip zurückführt. Die Größe der lebendigen Kraft wird durch das Produkt aus der körperlichen Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit ($m. v^2$) gemessen, durch die Arbeit, die sie leistet, indem sie verbraucht wird (II 137). Ursache und Wirkung müssen stets gleich sein. Denn da sie als aufeinander folgende Glieder des zeitlichen Geschehens in ihrem Übergange gesetzlich voneinander abhängig sind (wenigstens für unser Bewußtsein), so ist jede sprungweise Entwicklung ausgeschlossen, und von der Kraft kann nichts verloren gehen. Gegen das Erhaltungsgesetz des Descartes spricht schon die Erfahrung, da sich die Geschwindigkeit bewegter Körper verringert. Erhielte sich die gleiche Menge der Bewegung, so würde ein Perpetuum mobile entstehen und die Wirkung größer sein als die Ursache (II 137). Über Huygens geht Leibniz noch hinaus, indem er die Erhaltung der gesamten Kraft im Universum lehrt, nicht nur der lebendigen. Das Verhältnis von Kraft und Arbeit geht dem von Ursache und Wirkung parallel in unserm Bewußtsein. Ursache nennen wir eine Erkenntnisbedingung, die uns am leichtesten von einem Vorgange in seiner Gesamtheit Rechenschaft zu geben vermag (VII 312). Wir setzen die zeitliche Folge der einzelnen Glieder in einen ursächlichen Zusammenhang, zunächst innerhalb einer Veränderungsreihe, und verknüpfen dann analogisch die Glieder verschiedener Reihen untereinander.

Leibniz ist jetzt imstande, die von Descartes übersehene intensive Größe des Körpers zu bestimmen als die Energie, kraft

deren er den Raum erfüllt. Dieses dynamische Verhalten, das sich in den Eigenschaften der Trägheit und Undurchdringlichkeit äußert, ist eine Art von Tätigkeit. Die Definition des Descartes, der Körper sei eine ausgedehnte Substanz, muß mindestens dahin ergänzt werden: „Corpus est Agens extensum". Denn das Wesen der Substanz besteht in der Tätigkeit, und was nicht tätig ist, das existiert überhaupt nicht (VII 326). Einen völlig ruhenden Körper gibt es nicht; denn einem jeden wohnt eine absolute Bewegung inne, die Tendenz zur Veränderung. Von dieser wahrhaften Bewegung ist die von außen mitgeteilte relative Ortsveränderung grundsätzlich zu scheiden (VII 404). Jener liegt eine absolute, dieser eine relative Kraft zugrunde. Jede Bewegung ist nur Erscheinung einer Kraft, die Kraft ist das Wirkliche an ihr. Die absolute Kraft ist ungehemmt wirksam, die relative gehemmte, aber strebende Tätigkeit, wie die des gespannten Bogens. Die gesamte Kraft äußert sich entweder als wirksam in der Bewegung oder als strebsam im Druck oder in der Spannkraft, die in Tätigkeit übergeht, sobald das Hemmnis beseitigt ist. Die absolute Kraft ist teils „direktive", teils „respektive": alle drei erhalten sich im Universum oder in einer, mit der Außenwelt nicht in Verkehr stehenden Maschine konstant (II 137).

Damit stellt Leibniz im allgemeinen das Gesetz von Erhaltung der Kraft auf und zwar sowohl als Konstanz- wie Äquivalenzgesetz (II 137). Auch macht er, allerdings erst andeutungsweise, den Unterschied zwischen lebendiger und latenter Kraft, aktueller und potentieller Energie, Energie der Bewegung und der Lage. Freilich ist es ihm noch nicht möglich, die verschiedenen Formen der Energie, ihre Übergänge ineinander, die Beteiligung der Wärme daran und die Entwertung der Energie im einzelnen zu erkennen und festzustellen. Dieser wichtige Ausbau des Energiegesetzes bleibt dem 19. Jahrhundert vorbehalten.

c) Das Problem der Materie.

Leibniz hat nun zwar ein Mittel, die Masse aus der Bewegungswirkung begrifflich zu bestimmen, aber es bleibt nun die Frage, worin das Wesen der Materie denn eigentlich besteht,

und was der ganzen Körperwelt zugrunde liegt. Unser Bedürfnis nach Anschaulichkeit weist uns an, der Materie begriffliche Einheiten unterzulegen. Je nachdem wir von der Anschauung flüssiger oder fester Körper ausgehen, betrachten wir die Materie als den Raum stetig erfüllende Flüssigkeit mft beweglichen Teilen oder als einen aus gesonderten festen Teilchen bestehenden Stoff und gelangen damit entweder zur Stetigkeitshypothese oder zur Korpuskular-Theorie. In Wirklichkeit aber gibt es weder absolut Flüssiges noch absolut Festes, sondern nur Zwischenstufen zwischen beiden, d. h. Körper, deren Teile der Verschiebung einen grösseren oder geringeren Widerstand entgegensetzen. Beide Aggregatszustände gehen stetig in einander über. Wir begehen einen Fehler und drehen uns im Kreise, wenn wir in den Elementarbestandteilen der Materie den Zustand wiederum voraussetzen, den wir erst erklären wollen. Beide Hypothesen führen nicht zum Ziele. Sehen wir mit Descartes den unendlichen Raum als stetig von einer gleichmäßigen Flüssigkeit erfüllt an, so dürfen wir mit Verdichtung und Verdünnung der Materie eigentlich nicht rechnen und müssen ihre körperlichen Teilchen als Wirbelringe der Grundflüssigkeit ansehen. Eine andere Bewegung als Wirbelbewegung ist dabei nicht möglich, da die Teilchen keinen Raum zum Ausweichen haben. Weil aber die Stetigkeitshypothese die unendliche Teilung der Materie verlangt, kommen wir nie zu letzten Einheiten. Dieselbe Schwierigkeit finden wir bei der Korpuskulartheorie. Sie legt den Körpern kleinste Teilchen zugrunde, die aber noch Grösse, Gestalt, Masse und Undurchdringlichkeit haben, kurzum Abstraktionen aus der sinnlichen Körperwelt sind. Indessen, wie ist hier die Kraft mit der Masse verbunden und wie verteilt sie sich auf die Teilchen des Korpuskels? Denn dieser ist doch unendlich teilbar, solange er stofflich bleibt. Die Natur ist unendlich und läßt sich nicht bestimmen von unserer beschränkten Anschauung, die in der Teilung ein Ende erstrebt. Die wissenschaftliche Forschung bestätigt, daß das kleinste Staubkörnchen noch eine Welt von Geschöpfen birgt und ein Wassertropfen eine Million von Lebewesen beherbergt. Durch Zusammensetzung von Teilen kommen wir nie zum unendlich Großen, durch fortgesetzte Teilung nie zum

unendlich Kleinen, da beide nur Hilfsbegriffe unserer begrenzten Vorstellung sind (VI 629). Wollen wir also letzte Einheiten finden und das Labyrinth der unendlichen Teilung vermeiden, so müssen wir die Anschauung stofflicher Atome fallen lassen und die Urbestandteile der Materie, die wahren Einheiten, in unausgedehnten, unstofflichen und sinnlich nicht wahrnehmbaren Elementen suchen. Diese sind dann die wahren Substanzen, die in sich sind und durch sich begriffen werden; sie sind allein imstande, uns vor dem Spinozismus zu retten (III 575,).

Leibniz läßt die Blasentheorie der Hypothesis physica fallen und gelangt zu seinen Monaden, indem er einzelne frühere Anregungen mit den Ergebnissen der Differentialrechnung verbindet. Sehen wir von der raumerfüllenden Erscheinung eines Körpers ab und fassen wir den Wechsel seiner Zustände als stetige Veränderung auf, so muß in der unendlichen Reihe der Veränderungen etwas sein, woran wir die Identität des Ganzen festhalten: das ist die Gesetzlichkeit der Veränderungen, die den Zustand in jedem Zeitpunkt eindeutig bestimmt. Der gesetzmäßige Wechsel ist das wahrhaft Beharrende (τὸ ὄντως ὄν). Während eigentlich alles stetig fließt (πάντα ῥεῖ), schafft unser Bewußtsein sowohl den einzelnen Zeitpunkt, indem es ihn als Grenzpunkt einer progressiv erzeugten Reihe setzt, wie auch den jeweiligen Zustand eines Dinges, indem es ihn als Grenzpunkt einer Reihe von Veränderungen betrachtet. Wie nun in der Differentialrechnung der Punkt der Kurve stetig fortschreitet, durch die Koordinaten in seiner jeweiligen Lage eindeutig bestimmt, so wechseln in der Entwicklung eines Dinges stetig die Zustände, durch Veränderungs- und Zeitreihe festgelegt. Wie aber das Wesentliche der Kurve nicht in der jeweiligen Lage des Punktes, sondern in der Gesetzlichkeit des Fortschreitens liegt, so das Wesentliche des Dinges nicht im jeweiligen Zustande, sondern in der gesetzlichen Entwickelung. Bezeichnen wir das, was sich uns unter den mannigfachen und wechselnden Formen der Erscheinung beharrlich darstellt und die Identität des Dinges festhält, als Substanz, so können wir sie definieren als etwas, das den Grund oder das Gesetz seiner Veränderungen in sich trägt. Aus jedem ihrer vorherigen Zustände muß sich auf natürlichem Wege,

d. h. ohne Eingriff von aussen, der folgende ergeben. Diese aus eigener Kraft sich vollziehende Veränderung ist Tätigkeit („la substance est un Etre capable d'action“ VI 598). Die Fähigkeit zu handeln, das Streben, von einem Zustande in den anderen überzugehen, führen wir auf das metaphysische Prinzip der Kraft zurück. Die Kraft ist das Wesentliche der Substanz und Prinzip der Tätigkeit. Durch die qualitative Definition ist die Substanz dem Begriffsgegensatz des Teiles und Ganzen und dem Labyrinth der stetigen Teilung entrückt. Da sie das Gesetz ihrer Entwicklung in sich trägt, muß sie individuell sein und sich von allen anderen unterscheiden. Eine äußere Einwirkung der einen auf die andere ist ausgeschlossen. Alle zusammen bilden aber nach dem Stetigkeitsgesetz eine unendliche Stufenfolge und stehen in idealen Beziehungen zueinander, die man bildlich als Handeln und Leiden auffassen kann. Die Tätigkeit aller ist, das Universum wie in einem Spiegel vorzustellen oder darzustellen, und je nachdem die eine die Vorgänge im All deutlicher oder weniger deutlich vorstellt, als die andere, kann man jene in bezug auf diese handelnd oder leidend nennen. Beides ist nur relativ, aber in jeder Monade vorhanden. Diese ihre beiden Seiten, die mit ihr untrennbar verknüpft sind, bezeichnen wir als aktive und passive Kraft oder das Prinzip der Geistigkeit und der Körperlichkeit (Entelechia — Materia prima).

Den hier entwickelten Begriff der individuellen Substanz, wie er uns im Discours de métaphysique 1686 entgegentritt, nennt Leibniz bald wahre Einheit, bald substantielle Form, auch formales Atom, Entelechie und seit 1696 Monade. Mit der Einführung dieses metaphysischen Begriffs ist er der Klippe der stetigen Teilung entgangen. Aber er muß die Wirklichkeit von Raum und Zeit leugnen und diese zu Anschauungsformen unserer Sinne machen. Wo er von räumlichen Beziehungen zwischen den Monaden spricht, will er seine Ausdrucksweise nur bildlich aufgefaßt wissen, wie wenn ein Kopernikaner vom Sonnenaufgang rede (IV 495). So ist auch seine Redeweise von Substanzen in der Materie auszulegen, während die Materie in Wahrheit erst aus jenen bestehen soll (VII 561).

Wie die Ausdehnung aus unausgedehnten Substanzen zustande kommen soll, kann Leibniz seinen Zeitgenossen nicht recht begreiflich machen. Gegenüber den mannigfachen Versuchen der Kartesianer, ihm die Annahme eines materiellen Substrats unterzuschieben, betont er, esgebe nur Monaden in der Natur, alles übrige sei aus ihnen resultierendes Phänomen (Erdmann 745). Auch der Materie liegen Monadenaggregate zu Grunde. Wie die unausgedehnten, geistigen Kräfte die ausgedehnte stoffliche Materie zustande bringen, das können wir uns allerdings schwer vorstellen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß wir uns keinen deutlichen Begriff von dem Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen machen können. Versteht man unter Teil ein dem Ganzen Homogenes, so darf man die Monaden nicht Teile der Materie nennen. Denn die Annahme, daß sich etwa eine Entelechie mit einem unendlich kleinen Teile der Materie verbinde, ist durchaus verfehlt (II 306). Sonst würden wir uns ja wieder in das Labyrinth der stetigen Teilung verwickeln. Aber die Monaden haben nichts Räumliches an sich, und es ist darum ungenau zu sagen, die Materie setze sich aus ihnen zusammen. Die Monaden bilden vielmehr ihre Grundlage (II 268). Als ihre Teile dürfen wir sie nur dann bezeichnen, wenn wir den Teil, ohne an räumliche Beziehungen zu denken, einfach als unmittelbares Erfordernis („réquisit immédiat“) und konstitutives Prinzip betrachten, das dem Ganzen in gewissem Sinne gleichartig ist (II 120). Die völlige Gleichartigkeit der Materie müssen wir auf Rechnung unserer Sinne setzen. Ist die Materie als ausgedehnte Masse ein Phänomen, so dürfen die zugrundeliegenden Substanzen ihr nicht homogen sein, weil sie sonst selbst zu Phänomenen würden. Sie bilden vielmehr sozusagen eine stetige Ordnung der Materie, in der sie als Teile dem Ganzen ähnlich sind. (II 277.)

Hier können wir auch den „Widerstreit der transzendentalen Ideen“ im Problem der stetigen Teilung lösen. Die Monaden gehören einer ideellen, die Materie der materiellen Welt an. Der Unterschied zwischen beiden läßt sich am Beispiel der Zahl veranschaulichen. Die aktuellen Dinge setzen sich wie die Zahl aus Einheiten zusammen, die ideellen wie die Zahl aus Bruchteilen,

mit anderen Worten: bei den aktuellen ist der Teil früher als das Ganze, bei den ideellen das Ganze früher als die Teile (II 282). Da jeder Körper ein Aggregat von Erscheinungen ist und diese wiederum, so kommen wir wie bei der Zerlegung der ganzen Zahl in Brüche nie zu letzten Einheiten. Bei solchem Verfahren machen wir aber den Fehler, daß wir das Reich des Möglichen und das des Wirklichen durcheinander werfen oder, wie Leibniz sich gerne ausdrückt, die Materia prima mit der Materia secunda verwechseln. Dadurch geraten wir in das „Labyrinthum continui" und verwickeln uns in unlösliche Widersprüche. Die „erste Materie" oder das Prinzip der Körperlichkeit in den Monaden stellt wie Raum, Zeit, Intensität eine „continua quantitas" dar, d. h. eigentlich gar keine Menge oder Masse, sondern nur eine ideale Möglichkeit, dic naturgemäß etwas Unendliches und Unbegrenztes einschließt. Das Kontinuum ist etwas Ideales und in den ewigen Wahrheiten begründet (II 282). Die „erste Materie" ermöglicht wohl die Körperlichkeit und die Teilbarkeit als ihr Prinzip oder Fundament, aber tatsächliche Teile dürfen wir in ihr nicht suchen (II 520). Umgekehrt ist es fehlerhaft, in den tatsächlichen Dingen, den Körpern von ganz bestimmter Menge oder Masse, nach unbegrenzten Teilen zu fragen. Die „zweite Materie" stellt eine „discreta quantitas" dar und gehört nicht ins Reich der unbegrenzten Möglichkeiten, sondern in die Körperwelt, wo alles mathematisch geregelt ist. Bauen wir einen Körper aus gegebenen Teilen auf, die an sich immerhin Aggregate sein mögen, so finden wir da nichts Unbegrenztes und Unendliches, sondern können jede beliebige Zusammensetzung oder Teilung vornehmen, gleichwie die Rechnung mit ganzen Zahlen stets bestimmte Mengeverhältnisse ausdrückt (II 282).

Da die Monaden mit keinem Teile der Materie verbunden sind, so können wir bei der Teilung eines materiellen Körpers natürlich nie auf Monaden stoßen, sondern immer nur auf Teilchen, denen wiederum Monadenaggregate zugrunde liegen. Diese stofflichen „Korpuskeln" sind nicht mit den Monaden zu verwechseln. Das Beharrungsvermögen, das Charakteristische der Masse, hat mit dem Stoff nichts zu tun, sondern ist in den dynamischen Eigenschaften der Monaden zu suchen. Überall in

der ausgedehnten Masse finden wir die Widerstandskraft oder Trägheit, die raumerfüllende Tätigkeit, begründet in der passiven Kraft der Monaden, und weil sie sozusagen eine in der Ausdehnung stetig wiederholte Vorstellung ist, können wir die körperliche Ausdehnung als „stetige, gleichzeitige Wiederholung der Widerstandskraft“ auffassen (IV 394). Sie befindet sich (nach dem naiven Gleichnis Leibnizens) überall im Körper wie die spezifische Schwere oder die gelbe Farbe im Golde und die weiße Farbe in der Milch. Ausdehnung, Gestalt und Größe eignen als phänomenale Eigenschaften der „zweiten Materie“ oder körperlichen Masse, die aus gleichzeitig beigeordneten Erscheinungen resultiert („phänomenon resultans ex apparentiis simultaneis coordinatis“ II 517). Eine bestimmte Gestalt gibt es nicht. Warum der Apfel sich uns rund darstellt und nicht quadratisch — darauf läßt sich keine Antwort geben. Denn einen Apfel an sich gibt es nicht, er ist nur ein „Ens per aggregationem“ (II 461). Dasselbe läßt sich von jedem Körper sagen. Wir finden keinen als absolute Einheit, sondern nur zu relativer Einheit angehäufte Substanzen, sowie wir etwa einen Kreis von Menschen, die sich an den Händen halten, oder ein Heer von Soldaten als eine Art höherer Einheit betrachten können. In diesem Sinne möge man auch den Körper als Wesen ansehen, obwohl man sagen sollte: „Was nicht wahrhaft ein Wesen ist, das ist eigentlich kein Wesen“ (II 97). So bezeichnet Leibniz den Körper öfters als „substantia composita seu corporea seu completa“ und „materia secunda seu vestita“. Die Masse ist wiederum ein Aggregat von solchen körperlichen Substanzen, wie der Käse bisweilen aus einer Würmersammlung besteht (VII 501f.). Die Materie können wir betrachten als einen Garten voller Pflanzen oder einen Teich voller Fische. Jedes Zweiglein einer Pflanze, jedes Glied der Fische, jeder Tropfen Feuchtigkeit in ihnen ist wieder ein solcher Garten, ein solcher Teich und so ins Unendliche fort. Und obwohl die Erde und Luft zwischen den Pflanzen des Gartens oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches weder Pflanze noch Fisch ist, so enthalten sie doch noch davon, freilich von einer für uns meist unmerklichen Feinheit (Mon. 67,68).

Zur körperlichen Masse wird die Materie dadurch bestimmt, daß eine Anzahl von Kraftpunkten in ein engeres Verhältnis tritt und sich auf ein höheres, übergeordnetes Kraftzentrum bezieht. Leibniz hätte auf diese Weise zu dynamischer Wirksamkeit der Kräfte kommen können, wenn er reale Lageverhältnisse und die Möglichkeit der Fernwirkung anerkannt hätte. So aber ist er genötigt, die Wirksamkeit der Kräfte auf das psychische Gebiet zu verlegen und in vorstellenden Beziehungen zu suchen. Er hypostasiert die Kräfte als Erscheinungen des Gesetzes und konzentriert sie in metaphysischen Punkten mit dem Streben, von einem Zustand in den anderen überzugehen. So löst sich ihm die Welt in Wille und Vorstellung auf, und da er die Materie an sich weder atomistisch noch dynamisch begründen kann, spricht er der Körperwelt die selbständige Wirklichkeit ab und begründet sie auf der geistigen Welt.

(Fortsetzung folgt.)

I.

Gedankengang und Anordnung der Aristotelischen Metaphysik.

Von

Albert Goedeckemeyer in Göttingen.

II.

Endlich bietet ihm die das ganze Buch durchziehende Unterscheidung von Stoff und Form, Potenzialität und Aktualität auch die Gelegenheit, die schon früher (Z 11, 1037 a 17 ff.; 12, 1037 b 8 ff.) in Aussicht gestellte Lösung einer auch jetzt wieder (H 3, 1044 a 3 ff.) erwähnten Aporie zu geben, der Aporie nämlich, was die Ursache für die Einheit der Definition sei. Sie ist einheitlich, weil auch sie aus Stoff und Form besteht und ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ (6, 1045 a 7—b 23).

Damit schließt die Behandlung des ὂν αὐτὸ (E 4, 1028 a 3) ab, und Aristoteles wendet sich gemäß der früher (E 2, 1026 a 33 ff.) gegebenen Disposition, auf die der Anfang von Θ (1, 1045 b 27 ff.) deutlich zurückweist, nunmehr zu der Erörterung des δυνάμει und ἐνεργείᾳ ὂν (Θ 1, 1045 b 27—33).

Hierbei wird nun zuerst das δυνάμει ὂν im eigentlichen Sinne, d. h. im Sinne der Bewegungspotenz (vgl. 6, 1048 a 25), besprochen (—5, 1048 a 24), darauf die Aktualität vorgenommen (6, 1048 a 25—b 34) und sodann die Frage erörtert, wann etwas potenziell und wann es aktuell ist (7, 1048 b 35—1049 b 3).

Indessen ist die eigentliche Absicht dieses Buches, in der auch der Fortschritt der Gedankenentwicklung zu sehen ist, eine andere. Aristoteles sagt das selbst mit aller Deutlichkeit, wenn er (Θ 1,

1045 b 36 f.) bemerkt, daß die Erörterung der Bewegungspotenz zu dem ὃ βουλόμεθα νῦν in keiner Beziehung stehe. Und zwar ist diese Absicht die, zu zeigen, daß es mit der bisher (Z 17, 1041 b 30; H 3, 1043 b 23) gewonnenen Bestimmung der Substanz bei der Sinnendinge als φύσις noch nicht sein Bewenden haben könne, man vielmehr darüber noch hinausgehen und zu dieser Bestimmung der Substanz als einer Aktualität fortschreiten müsse. Das ist der wesentliche und eigentlichste Inhalt des ersten Teiles des achten Kapitels, das dem Anschein nach nur die Priorität der Aktualität vor der Potenzialität, zu der nun aber ausdrücklich auch die φύσις gerechnet wird (1049 b 8), feststellt, eben damit aber ohne weiteres den Schluß herbeiführt: ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν (1050 b 2). Und als solche ist nun die Substanz nicht nur schlechthin früher, sondern auch im höheren Grade (8, 1050 b 3—1051 a 3), ja auch besser und ehrwürdiger als eine gute Potenz und überhaupt frei von jedem Mangel und jeder Unvollkommenheit (9, 1051 a 4—33).

Und dieser weiteren Bestimmung der Substanz dient nun auch die folgende Untersuchung (10, 1051 a 34—1052 a 11). Zwar bezeichnet sie sich in ihren Eingangsworten ebenfalls als Fortsetzung der E 2, 1026 a 33 ff. vorgelegten Disposition, nämlich als Erörterung des Seins im Sinne des Wahren und Falschen, läßt aber durch ihre bereits E 4, 1027 b 28 in Aussicht gestellte Zuspitzung auf die Behandlung der von den einfachen Substanzen prädizierten Wahrheit deutlich genug erkennen, daß es ihr nur um eine weitere Bestimmung der Substanz zu tun ist (vgl. bes. 1051 b 27; 29), wie auch Alexander (p. 600, 15) mit einem gewissen Erstaunen bemerkt. Ihr Ergebnis ist aber, daß, wie das Sein hier nicht mehr das Zusammengesetztsein bedeutet, sondern das Sein schlechthin, so auch die Wahrheit nicht mehr den Sinn hat, das Zusammengesetzte als zusammengesetzt und das Getrennte als getrennt denken, sondern das intuitive Schauen (1051 b 24 ff.). Und damit ist nun zugleich auch der ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως der Substanz bestimmt, auf den schon E 1, 1025 b 15 aufmerksam gemacht hatte.

Mit Θ hängt I zusammen. Die Bestimmung der Wahrheit der einfachen Substanzen war Gegenstand des letzten Kapitels. Es stellt

im Zusammenhange damit fest, daß es hinsichtlich des Wesens dieser Substanzen keinen Irrtum geben kann (—1052a 4), und weist dann noch darauf hin, daß man sich auch in einem bestimmten Gebiete, dem Gebiete der unbewegten Objekte nämlich über Eines absolut nicht täuschen könne, über alles das, was der Zahl nach eins ist. Und an diese wieder eine neue Seite der Substanz andeutende Bemerkung schließt sich nun in I, das sich durch 2, 1053 b 16 f. selbst hinter die λόγος περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος — das sind aber die Bücher Z—Θ — stellt und durch E 1, 1026 a 32 hinter die Behandlung des ὄν gewiesen wird, die Erörterung des Begriffs des Eins (I 1,1052a 15—2, 1054 a 19) an. Und läßt man 1052a 15—16 πρότερον, das dem zweifellos interpolierten Anfang von Z durchaus entspricht, fort, so ist auch der äußere Zusammenhang von Θ und I hergestellt.

Mit der Erörterung des Eins verbindet sich nun auch die Behandlung des schon in Γ 2, 1005 a 4 f. erwähnten fundamentalen Gegensatzes vom Eins und Vielen (3, 1054 a 20—29; 5, 1055 b 30—6, 1057 a 17) und weiterhin die dadurch nahegelegte Beantwortung der in E 1, 1026 a 32 noch einmal in Erinnerung gebrachten vierten Aporie, der Frage nach den συμβεβηκότα des ὄν, die ja sämtlich auf diesen Gegensatz zurückgehen (1054 a 29—1055 a 2), sowie die Γ 2, 1004 b 3 f. verlangte Erklärung über den Begriff des Gegensatzes und das damit zusammenhängende Problem, ob einem nur eines entgegengesetzt ist (4, 1055 a 19 ff.); und schließlich findet auch zur Beantwortung der B 1, 995 b 25 f. aufgeworfenen Frage nach den wesentlichen Eigenschaften der συμβεβηκότα der Begriff des μεταξὺ (vgl. S. [34]) seine Stelle (7, 1057 a 18—b 34).

Die nunmehr folgende, sehr eingehende Behandlung des der Art nach andern aber, das zunächst auf den konträren als den vollkommensten Gegensatz reduziert wird (— 8, 1058 a 28), und von dem es dann noch ausdrücklich heißt, daß es nur durch einen in dem Begriffe, nicht aber in dem Stoffe gelegenen konträren Gegensatz bewirkt werden könne (—9, 1058 b 25) — diese Behandlung scheint nur im Dienste des letzten Kapitels dieses Buches zu stehen, das zuerst aus dem über die Artverschiedenheit Festgestellten den Schluß zieht, daß auch das Vergängliche und das Unvergängliche der Art nach verschieden ist (—10, 1058 b 29), um weiter-

hin in einer freilich kaum ganz einwandfreien (vgl. 1058 b 22) Weise aus der Tatsache, daß dieser konträre Gegensatz in der Substanz beider begründet ist, ihre Verschiedenheit noch mehr, zu einer Gattungsverschiedenheit nämlich, zu vergrößern (— 1059 a 10). Dadurch ist dann aber zugleich mitsamt einem gelegentlichen Argumente gegen die platonische Auffassung der ewigen Substanzen (— 1059 a 14) auch der Übergang zu diesen gewonnen.

Denn das, was auf die bisher gegebenen Ausführungen folgt, ist natürlich nicht Buch K (vgl. oben S. 19), aber ebensowenig auch Λ. Denn ein ganz ähnliches Verhältnis wie zwischen K und B, Γ, E liegt auch zwischen dem ebenfalls wie K lediglich einen Entwurf darbietenden (vgl. Bonitz l. c. p. 24) Anfang von Λ und gewissen Abschnitten aus Z und H vor. Es entsprechen einander nämlich folgende Teile:

Λ 1, 1069 a 18 — b 2 1069 und Z 1 — 2,
Λ 1, 1069 b 3 — 2, 1069 b 34 und H 1, 1042 a 24 — 4, 1044 b 20,
3, 1069 b 35 — 1070 a 9 und Z 7 — 9, 1034 b 7,
9 — 13 und Z 3, 1029 a 2 — 7 oder
H 1, 1042 a 26 — 31,
13 — 30 und H 3, 1043 b 19 — 23 sowie
Z 8, 1033 b 20 — 1034 a 8.

Dagegen haben Kap. 4 und 5 in den vorhergehenden Büchern keine Parallele, wohl aber wird das Resultat ihrer Untersuchungen, daß nämlich die Ursachen trotz ihrer Verschiedenheit im einzelnen der Analogie nach identisch sind, in der endgültigen Fassung der Metaphysik stillschweigend überall als bekannt vorausgesetzt (vgl. auch Θ 6, 1048 b 6 ff.).

Man wird daher nicht zu viel behaupten, wenn man Λ 1 — 5 demselben Werke zuweist, dem auch K angehört, um so mehr, als dieses Buch verschiedentlich (2, 1060 a 11; b 2; 7, 1064 a 36) auf Λ hinweist. Aus der letzten Fassung der Metaphysik wird man Λ 1 — 5 also ebenfalls auszuscheiden haben: Denn daß dieser Abschnitt nicht etwa eine „Wiederholung“ bilden soll, läßt neben nicht unbedeutenden Differenzen im einzelnen, wie etwa die Bezugnahme auf Plato Λ 3, 1070 a 18, die in der entsprechenden Stelle in H 3, 1043 b 21 ff. fehlt, der Erwähnung der Unsterblichkeit des νοῦς Λ 3, 1070 a 25 f., von der sich sonst ebenfalls nirgends etwas findet, der schon er-

wähnte eingehenden Behandlung der Ursachen der Einzeldinge Λ 4 und 5 und vor allem der ganz verschiedenen Einteilung der Ursachen in Λ, wo 4, 1070 b 18 ff. und 5, 1071 a 29 ff. statt der Zweckursache in A 3, 983 a 26 ff. und H 4, 1044 a 33 ff. die Privation ihre Vierzahl vollendet, und außerdem noch, was in keinem andern Buche der Fall ist, das πρῶτον κινοῦν hinzugefügt wird — das läßt neben alledem der Umstand deutlich genug erkennen, daß die Disposition in Λ wesentlich von der in den entsprechenden Teilen der letzten Fassung der Metaphysik befolgten abweicht, sofern in Λ nach den Z 1 und 2 parallelen einleitenden Bemerkungen sofort zur Behandlung der konkreten, sinnlichen Substanzen geschritten wird, jede Berücksichtigung jenes höchst wichtigen Abschnittes über den Begriff und die Bedeutung der Substanz (Z 2, 1028 b 29 ff.) aber vollständig fehlt.

Die Fortsetzung von I werden wir daher in M zu sehen haben. Und das legt neben den schon oben erwähnten gegenseitigen Beziehungen der metaphysischen Bücher auf einander der Anfang von M nahe genug: περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστιν, ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν. Denn die Behandlung der Substanz der Sinnendinge liegt ja in dem ganzen bisherigen Teile der Metaphysik, so weit er sich auf die Substanz bezieht, vor. Das lassen für Z und H Stellen wie Z 3, 1029 a 33 ff.; 11, 1037 a 13 ff.; 17, 1041 a 6 ff. und H 1, 1042 a 24 ff. deutlich genug erkennen; und für Θ und I, die, wie wir gesehen haben, auf das engste miteinander zusammenhängen, ergibt es sich daraus, daß ein Kapitel über das Potenziell- und Aktuell-sein nur auf sinnliche Substanzen gehen kann, wie es die von Aristoteles benutzten Beispiele noch obendrein bestätigen. Sind daher auch die Worte ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ usw. (s. o.) echt, woran man vielleicht zweifeln kann (vgl. Christ Ar. met. ad 1076 a 9), so wird man bei dem ὕστερον an diese Bücher der Metaphysik zu denken haben.

Die nunmehr (M 1, 1076 a 10) einsetzende Erörterung der unsinnlichen Substanzen als des eigentlichsten Gegenstandes der Metaphysik (vgl. vor allem Z 1, 1028 b 2 ff.; 3, 1029 a 34; 11, 1037 a 13; 17, 1041 a 7 f.; M 1, 1076 a 10 f.; 9, 1086 a 21 ff.), für die alles Bisherige nur Vorbereitung war (vgl. Z 11, 1037 a 13; 17, 1041 a 7 f.),

beginnt aber mit einer Kritik der Ansichten anderer Philosophen, die in den Büchern M und N enthalten ist.

Als solche Ansichten zählt Aristoteles drei auf:

1. die, welche das Mathematische und die Ideen für unsinnliche Substanzen erklärt, und zwar:
   a) als verschiedene Gattungen,
   b) als identisch;

2. die, welche nur das Mathematische dafür hält — und stellt sich nun die Aufgabe, sie der Reihe nach zu besprechen (— 1, 1076 a 32). Ich begnüge mich damit, die Disposition dieser Besprechung zu geben.

I. Erörterung des Mathematischen, um zu entscheiden, nicht ob — denn das bezweifelt auch Aristoteles nicht —, sondern wie es existiert (— 1076 a 37):
   1. es existiert nicht als aktuelle Wesenheit
      a) weder in den Dingen (— 2, 1076 b 11),
      b) noch auch von ihnen getrennt (— 1077 b 11);
   2. sondern nur potenziell in den Dingen, und ist daher auch nur durchs Denken zu trennen und zu aktualisieren (— 3, 1078 b 6).

II. Erörterung der Ideenlehre (4, 1078 b 7 ff.):
   1. Ursprung derselben (— b 32);
   2. Polemik gegen sie (— 5, 1080 a 11).

III. Eingehende (vgl. M 1, 1076 a 11 ff.) Erörterung der substanziellen Zahlen (6, 1080 a 12 ff.):
   1. Aufzählung der möglichen Auffassungen auf Grund
      a) des Umstandes, daß sie als Substanzen spezifisch verschieden sein müssen und dann
         α) entweder schon die Monaden spezifisch verschieden (18 f.), oder
         β) noch gleichartig (20 ff.), oder
         γ) z. T. verschieden und z. T. gleichartig sind (23 ff.) oder endlich
         δ) alle drei Fälle vorliegen (35 ff.); und

b) der verschiedenen Möglichkeit ihrer Existenz, da sie
α) von den Dingen getrennt, oder
β) als ihre Wesenheiten in ihnen enthalten, oder
γ) z. T. in dieser und z. T. in jener Weise vorhanden sein können (37—1080 b 5).

2. Wirklich vertretene Auffassungen:
a) Es scheidet aus der Fall 1 a α (— 9).
b) Es sind vertreten:
α) der Fall, daß die Idealzahlen und die mathematischen Zahlen als verschiedene, und zwar von den Dingen getrennte, Wesenheiten existieren (— 14);
β) der Fall, daß die mathematischen Zahlen als von den Dingen getrennte Wesenheiten existieren (— 15);
γ) der Fall, daß sie als den Dingen immanente Wesenheiten existieren (— 21);
δ) der Fall, daß die Idealzahlen als von den Dingen getrennte Wesenheiten existieren (— 22);
ε) der Fall, daß die Idealzahlen und die mathematischen identisch sind (— 23).
Zusatz hinsichtlich ähnlicher Verschiedenheiten in der Auffassung der Linien, Flächen und Körper (— 30), sowie hinsichtlich der Qualität der substanziellen Zahlen (— 35).

3. Kritik dieser Auffassungen (— 36):
a) Angabe der Schwierigkeiten, die in der Annahme von substanziellen Zahlen selbst liegen:
α) Kritik der Annahme der selbständig existierenden Idealzahlen auf Grund einer Erörterung über die Möglichkeit der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Monaden (7, 1080 b 37 ff.):
αα) Nimmt man an, daß alle vereinbar sind, so gibt es nur mathematische Zahlen (1081 a 5 — 17).
ββ) Nimmt man an, daß sie unvereinbar sind, und zwar:

1. daß alle unvereinbar sind, dann gibt es weder mathematische noch Idealzahlen (17—b 33);
2. daß sie zum Teil unvereinbar sind, so stellt man eine unmögliche Annahme auf (— 1082 b 1).
3. Überhaupt erweist sich jede auf dieser Annahme der Unvereinbarkeit der Monaden ruhende Behauptung als töricht und gezwungen (— 1083 a 17).

β) Kritik der Annahme selbständig existierender mathematischer Zahlen (— 1083 b 1).

γ) Kritik der Annahme der Identität der Idealzahlen und der mathematischen Zahlen (—b 8).

δ) Kritik der Annahme der mathematischen Zahlen als den Dingen immanenter Substanzen (—b 18).

ε) Gesamtresultat: es kann substanzielle Zahlen nicht geben (— b 23).

b) Angabe von Schwierigkeiten, die sich aus andern Gesichtspunkten ergeben:

α) bei der Platonischen Auffassung:

αα) aus der Entstehung dieser Zahlen (— b 36);

ββ) aus der Frage nach ihrer Anzahl (— 1084 b 2);

γγ) aus der Frage nach der Reihenfolge:

1. der Zahlen selbst (— 1085 a 6);
2. der ihnen nachgeordneten Größen (—1085 b 4; N 5, 1092 a 17—21, denn dieser Passus ist an seiner jetzigen Stelle unmöglich; vgl. Bonitz l. c. p. 589).

β) bei einer gewissen geringen Modifikation der Platonischen Auffassung (— 34).

c) Hinweis auf die in der Verschiedenheit der aufgezählten Ansichten liegende Selbstkritik (— 1086 a 20).

Auf diese Erörterung der von anderer Seite aufgestellten Ansichten über das Wesen der unsinnlichen Substanzen läßt Ari-

stoteles nunmehr, von M 9, 1086 a 21 ab, noch eine Kritik der Auffassung dieser Substanzen und ihrer Prinzipien als Prinzipien des Seienden (vgl. M 9, 1086 a 21 ff.; N 1, 1087 a 29; 2, 1090 a 4 f.; 23; 4, 1091 a 30 ff.; 5, 1092 b 8; 6, 1092 b 26 ff.; 1093 b 28) folgen. Daher ist es auch ganz berechtigt, wenn ältere (vgl. Syrian p. 160, 6 ff.) und neuere (vgl. Bonitz l. c. p. 565) Kommentatoren hier ein neues Buch beginnen lassen. — Auch jetzt beschränke ich mich darauf, die Disposition herauszustellen.

I. Kritik der Ideenlehre:

1. Der Hauptvorwurf, welcher der Ideenlehre in dieser Hinsicht zu machen ist, besteht darin, daß für sie die Prinzipien nichts anderes sind als in verallgemeinerter Form hypostasierte Einzeldinge (— 1086 b 13); dazu kommt

2. daß sich das Problem des Wissens auch ohne die Annahme der Existenz allgemeiner Prinzipien lösen läßt (— 10,1087 a 25); und

3. die Unmöglichkeit, mit den Anhängern der Ideenlehre Gegensätze als Prinzipien anzusehen, und zwar:

a) im allgemeinen (— N 1, 1087 b 4);

b) in dem speziellen Falle, daß man das eine Glied im Stoffe findet.

α) Beschreibung der hierher zu rechnenden Ansichten:

αα) derjenigen, welche dem Eins die Vielheit gegenüberstellt (— 1088 a 14);

ββ) derjenigen, welche ihm die unbestimmte Zweiheit als das Ungleiche oder das Große und Kleine gegenüberstellt (— 2, 1088 b 28);

γγ) derjenigen, welche ihm die unbestimmte Zweiheit, aber nicht als das Ungleiche gegenüberstellt (— b 35).

β) Gründe ihrer Aufstellung und Nachweis, daß sie diese Gründe nicht befriedigen (— 1090 a 2).

II. Kritik der Zahlenlehre:

1. der substanziellen mathematischen Zahlen:

a) Unzulänglichkeit der Begründung dieser Ansicht (— 3, 1090 b 20);

b) Kritik der Stellung der Platoniker zu den mathematischen Zahlen (— 1091 a 12).

2. der substanziellen Zahlen überhaupt:

a) Unmöglichkeit der sowohl von pythagoreischer als auch von platonischer Seite behaupteten Entstehung der ewigen Zahlen (— 4, 1091 a 29).

b) Unmöglichkeit, diese Prinzipien als das notwendig in den Anfang zu setzende Gute und Schöne aufzufassen (— 5, 1092 a 17).

c) Weitere Einwürfe gegen die Zahlenlehre:

α) es fehlt jeder Hinweis auf die Art, wie die Zahlen aus den Prinzipien entstehen (— 1092 b 8);

β) ebenso jede Bestimmung darüber, in welcher Weise die Zahlen Ursachen der Dinge sein sollen (— b 25).

γ) Unhaltbarkeit der Zahlenspekulation (— 6, 1093 b 29).

Mit dieser Polemik gegen die von andern Philosophen angenommenen unsinnlichen Substanzen schließt die endgültige Bearbeitung der Metaphysik ab. Nicht als wenn Aristoteles, wie Zahlfleisch zur Stütze seiner Ansicht, daß es „das Schicksal jeder Philosophie sei, mit einem negativen Erfolge aufzutreten“ (Archiv XIII S. 100) meint, hierin das letzte Resultat seiner ganzen metaphysischen Überlegungen gegeben zu haben glaubte — es steht vielmehr zu fürchten, daß er eine solche Annahme für πλασματώδης erklärt haben würde: λέγω δὲ πλασματῶδες τὸ πρὸς ὑπόθεσιν βεβιασμένον (M 7, 1082 b 3) —, sondern weil ihm die Zeit zur Vollendung des Werkes aus irgend welchen Gründen gefehlt hat. Was aber hat folgen sollen (vgl. M 1, 1076 a 12; 3, 1078 b 5; N 3, 1091 a 21), ist natürlich die Entwicklung von Aristoteles' eigener Ansicht über die unsinnliche Substanz.

Nun liegt ja allerdings eine solche Erörterung in Λ 6—10 vor. Aber diesen Teil dürfen wir wegen seiner engen Zusammengehörigkeit mit Λ 1—5 — der Anfang von Kap. 6 kann sich nur auf Λ 1,

1069a 30ff., nicht aber auf die Parallele Z 2 beziehen — der endgültigen Fassung der Metaphysik nicht zuweisen. Und das wird dadurch bestätigt, daß Λ6—10 garnicht nur die allein noch ausstehende positive Behandlung der unsinnlichen Substanz enthält, sondern auch einen durchaus nicht mehr erforderlichen polemischen Abschnitt (Λ10, 1075a 25 ff.), der überdies trotz des wichtigen Unterschieds, daß er auch die in M 9, 1086a21 ff. abgewiesene Naturphilosophie berücksichtigt, in vielen Punkten mit der uns schon bekannten Polemik identisch ist (vgl. Λ10, 1075 a 27; 31; 34; 36; 37; b14; 37 mit bzw. N 1, 1087a29; b4; 4, 1091 b35; 5, 1092 a11; b8; 2, 1088 b 36; 3, 1090 b 13; auch Λ 10, 1075 a 25 f. mit M 6, 1080 b 35 f.). So müssen wir uns schon mit dem Gedanken abzufinden suchen, daß uns der Hauptteil der Aristotelischen Metaphysik in seiner endgültigen Fassung fehlt, und daß er uns nur in einer früheren Gestalt vorliegt, deren wichtigsten Mangel, das Fehlen einer Auskunft über das Verhältnis des εἷς κοίρανος zu den Gestirngöttern (vgl. Bonitz l. c. p. 505), eine neue Bearbeitung vielleicht beseitigt haben würde. —

Läßt man nun die von uns dargelegte und begründete Anordnung der metaphysischen Bücher gelten, so hat man zweifellos und trotz aller Mängel in der Ausführung mancher Abschnitte ein durchaus einheitliches Werk vor sich, das ohne irgendwelche Lücken in der allgemeinen Gedankenentwicklung mit sicherem Schritt seinem eigentlichsten Ziele, der unbewegten Substanz als dem letzten Prinzip der Welt, zustrebt.

Und so ergibt sich das Folgende als Resultat unserer Betrachtung: es ist aus der Metaphysik überhaupt auszuscheiden Buch Δ und von Buch K Kap. 8, 1065 a 27—12, 1069 a 14. Die übrigen Bücher aber sind auf zwei Bearbeitungen zu verteilen, und zwar so, daß gehören zu Bearbeitung

I: A 7, 988 b 20 — Ende; K 1—8, 1065 a 26; Λ.

II: A 1—7, 988 b 19; α; B; Γ; E—I; M; N.

Es fehlt also von der zweiten Bearbeitung der Schluß und von der ersten der Anfang; denn daß man A 1—7 nicht für den Anfang der oder auch der ersten Bearbeitung halten darf, geht daraus hervor, daß sich Aristoteles im Anfang von K zur Begrün-

dung seiner Auffassung der Weisheit als ἐπιστήμη τις nicht auf die eingehenden Ausführungen in A 1 und 2 beruft, sondern auf die Erörterungen, ἐν οἷς διηπόρηται πρὸς τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων εἰρημένα περὶ τῶν ἀρχῶν, d. h. auf A 8 ff. Wohl aber können wir uns aus dieser Bemerkung zusammen mit A 10, 993 a 13 ein ungefähres Bild von der Beschaffenheit dieses Anfangs machen, wie uns ja auch Λ 6—10, 1075 a 24 den Inhalt des Schlusses der zweiten Bearbeitung ahnen läßt. Ob wir aber in der ersten Bearbeitung der Metaphysik die drei Bücher περὶ φιλοσοφίας (D. L. V 22) vor uns haben, wage ich nicht zu entscheiden.

III.

Der Phaidon über Wesen und Bestimmung des Menschen.

Von

Emmanuel Prüm.

„Zum Kampfe lädt auch der orphisch-platonische Dualismus den Menschen, aber mehr zum Kampfe mit sich selbst als mit der Außenwelt. Seine weltgeschichtliche Aufgabe war es, das Innenleben zu vertiefen und die Gewissen zu schärfen." (Gomperz, Griech. Denker II² 329.)

Klar und einfach scheint dem unbefangenen Leser die dem Phaidon zugrunde liegende Lebensanschauung. Die Seele ist göttlich und unvergänglich, denn sie ist Vernunft: diese Formel enthalte die Platonische Ansicht über Wesen und Aufgabe des Menschen und ergebe sich notwendig aus dem Zusammenhang seines Systemes der Tatsachen und der Werte.

Das blinde Naturgeschehen dünkt ein Chaos von wechselnden, unzusammenhängenden Zuständen, von denen jeder schon aufhört zu sein, wenn er kaum erst ist. Demgegenüber das Geltende, das Allgemeine, durch welches jene vernunftlose Kette des Werdens allererst verständlich wird. Dort das Irdische, hier das Göttliche. Ist nun beides im Bewußtsein gegeben, so identifizieren wir dennoch das Ich mit dem Werte, denn in ihm ist das Einzelereignis gesetzt, aber es selbst steht über dem Besonderen: es findet in der Tatsache das Gesetz und in dem Geschehen die Geltung. Dies scheint nur dann erklärlich, wenn der Mensch dem Reich der Werte ursprünglich angehört und seine Bestimmung im Geiste

liegt, nicht in der Natur. Vergeht der Körper, dann macht die Seele einen Läuterungsprozeß durch, der sie mehr und mehr vom Sinnlichen reinigt, bis sie ihr angeborenes Wesen rein und unverfälscht herauswirkt. Das Irdische aber verfällt der Geringschätzung, sofern es nicht Mittel ist zur Darstellung der Vernunft: Bewußtsein des Ewigen, Ausprägung dieses Wissens im Tun: Wissen ist Tugend, Tugend ist Wissen, alles übrige nichtig.

Allein dieser scheinbar so durchsichtige Gedankengang ist einer der umstrittensten in der Geschichte der philosophischen Erkenntnis. Hegel meinte — und nicht wenige sind ihm nachgefolgt —, der Sinn der ganzen Sache sei die Identität der Seele mit dem reinen objektiven Denken, der Weltvernunft. Zeller und mit ihm eine ganze Schule verstehen dieselbe Darlegung als die typische Formulierung der Lehre von der persönlichen, individuellen Bestimmtheit der menschlichen Seele und deren Ewigkeit, vorbildlich für alle prinzipiellen Erörterungen dieser Überzeugung. Rohde und Windelband sehen darin eine theologische Spekulation über den Dämon, der vom menschlichen Körper Besitz ergriffen habe, nach orphischer Glaubenslehre, und die eigene Befreiung anstrebe. Nicht einmal darüber ist man einstimmig, ob der Phaidon als eine Betrachtung des Todes — Rohde und bereits Spinoza —, oder des Lebens — wie Bosanquet, Natorp, Fouillée annehmen — zu verstehen sei[1]).

Doch über die nicht unbedeutende Litteratur, welche das hier vorliegende Problem hervorgerufen hat, wollen wir weiter unten berichten, so wie die eigene Prüfung des Sachverhaltes es uns ermöglichen wird, dieselbe kritisch zu beleuchten.

Wir müssen erst die im Gespräch ausgeführten Gedanken auf ihre einfachsten Grundlagen zurückführen, um dann zu sehen, wie sich von diesem Standorte aus eine Lebensansicht gestalten kann, und wie die im Phaidon enthaltene sich dazu tatsächlich verhält.[2])

---

[1]) Rohde, Psyche II³ 1903 278ff. Bosanquet Hibb. J. Oct. 1903 p. 98. Natorp, Platons Ideenlehre 1903, 127. Fouillée, Platon II² 237.

[2]) Mit Recht sagt Rohde a. a. O. 279: „Der Weg, auf dem er zu ihr (der Lehre von der geistigen Persönlichkeit und Unsterblichkeit) gelangt ist, ist nicht zu erkennen aus den »Beweisen«, mit denen er im Phaidon die bei ihm

Der Mensch als Seele.

Seele heißt hier: Substrat der Bewußtseinsvorgänge; als solches ist sie Lebensprinzip,[3]) kann daher nie anders als lebend, d. h. bewußt, gedacht werden. Bewußtsein umfaßt Vorstellung und Gefühl,[4]) Vernunft und Wille: so erscheint es der unmittelbaren Selbstbeobachtung.

Nun erwächst aber der wissenschaftlichen Forschung die Aufgabe, die Tatsachen der Erfahrung zu ordnen, zu prüfen und untereinander auszugleichen. Da solches nur durch das Denken geschehen kann, so ist die Vernunft, welche selbst Gegenstand der Untersuchung sein soll, von vornherein als Maßstab gegeben, nach welchem Geltung und Wert aller Erlebnisse nach deren inhaltlichen Seite abzuschätzen sind. Damit ist aber das reflexive Denken als absoluter Wert hingestellt.

Die logische Reflexion fordert Gesetz, Einstimmigkeit, Zusammenhang, Ausgleichung der Gegensätze; die Sinne liefern bloß

---

selbst damals bereits feststehende Annahme der Unsterblichkeit der Seele zu stützen sucht. Wenn die Beweise das, was sie beweisen sollen .... nicht wirklich beweisen, so können sie es auch nicht sein, welche den Philosophen selbst zu seiner Überzeugung geführt haben."

[3]) Das „Leben" des Kap. 52 scheint wirklich nichts anderes als Bewußtsein zu bedeuten. Vgl. Natorp a. a. O. 126 ff.

[4]) Da Platon keine feststehende Terminologie anwendet, haben die Ausleger einige Schwierigkeit gehabt, zu bestimmen, was der Phaidon eigentlich unter „Seele" versteht.

Hermann de partibus animae immortalibus sec. Platonem Göttingen 1851 S. 9 ff., glaubte, der Ph. rede überhaupt nur von dem vernünftigen Teil der Seele. Seine Ansicht haben wiederholt Susemihl Prodromus Platon. Forschungen Gött. 1852 S. 27 f, 85 f. Zeller, Phil. d. Griech. II. 1[4]. S. 843 f. Brandt zur Entstehung der Platonischen Lehre von den Seelenteilen (Progr. M.-Gladbach 1899) S. 26.

Eine Anzahl Forscher behaupten, der Phaidon lehre im Gegensatz zu den übrigen Dialogen die Einfachheit der Seele und die Stelle der sterblichen Seelenteile nehme hier der Körper ein. So Grote Plato II 383 ff. (der Ausg. 1888), Schultess, Platon. Forschungen, Bonn 1875 S. 53 ff. Raeder, Platons philos. Entwicklung. Deutsch 1905 S. 173.

Diese beiden Auffassungen lassen sich nicht mit dem Text vereinbaren. Platon sagt deutlich, die Seele empfinde περὶ τὸ σῶμα 65 b, 64 d e, μετὰ τοῦ σώματος 65 b c, διὰ τοῦ σώματος 79 c 65 a d. Vgl. Schneider, Die Weltansch. Pl.'s. S. 45.

vereinzelte, unverbundene Bruchstücke, sind voll des Widerspruchs und der Unvernunft, daher ohne Wahrheitsgehalt.[5]) Aber auch ohne ethischen Wert. Denn sittlich ist, das Wahre zu tun. Das Wahre enthüllt sich aber nur der logischen Überlegung. Naturbefangener „sogenannte“[6]) Sittlichkeit, das Bestimmtsein im eigenen Leben von Sehen und Hören, Lust und Schmerz, Herkommen und Gewohnheit, ist nicht menschenwürdig, Vernunft allein die Münze, um die alles einzutauschen ist.[7])

Kurz gesagt: Richter des Lebens ist das Denken; dieses kennt nur seine eigenen Gesetze als Schätzungsmaß, verwirft alles übrige. So Ablösung der Reflexion vom Leben; Anerkennung bloß der logischen Denktätigkeit oder des durch diese gekennzeichneten Seins als eigenes Ich.[8]) Also Seele ist gleich Vernunft. Im Geist ist die transzendente Einheit gefunden, als deren zeitliche Erscheinungsformen die vielfältigen Bewußtseinstätigkeiten — Seelenteile nennt sie Platon in anderen Schriften — zu verstehen sind; aber er kann sich diese über die Erfahrung hinausliegende Einheit nur so denken, daß eine von den Funktionen des empirisch gegebenen Bewußtseins,[9]) in ihrer ursprünglichen Reinheit erfaßt, dessen wesenhaften Kern darstellt.

---

[5]) Cap X.

[6]) ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην 82b, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.

[7]) 68c ff.

[8]) ὅταν δέ γε αὐτή καθ' αὑτὴν σκοπεῖ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὄν κτλ. 79cd vgl. 64c, 65bcd, 66a.

[9]) Nun ist klar, weshalb einmal „Seele“ bloß von der Vernunftseele zu verstehen ist, und dann wieder auch die Sinnlichkeit zu der Seele gezählt wird: „We must speak of the passions and appetites as belonging to the soul if we are thinking, as the psychologist does, of the actual phenomena of the human mind, known to us in our experience. But we can speak of them as not belonging to the soul, if we are thinking more metaphysically of the soul in its true nature, i. e. in its relation to the world of ideas.“ Ritchie Plato 1902 S. 144f. Ähnlich Archer-Hind Phaedo² 1894 XXXII ff., der in der Vernunft die eigene Tätigkeitsform der Seele, in den übrigen „Teilen“ unwesentliche Tätigkeitsformen derselben sieht. Verwandt ist die Auffassung Gomperz' Griech. Denker II² 349 und Fouillée's a. a. O. 230: „Mais est-ce donc se contredire que d'admettre à la fois dans l'âme l'unité essentielle et la multiplicité des fonctions produites par la triple

Allein, diese Auffassung erschöpft den Platonischen Gedanken noch nicht. Es gibt eine Bestimmung des Menschen, ein Ziel des Lebens. Ist die Vernunft Maßstab aller Wertinhalte des Lebens, so gehört doch auch das Denken wiederum zum Leben. Obgleich in einer Beziehung von diesem losgelöst, wird es doch andererseits, als sittliches Tun, als Erfüllung einer Lebensaufgabe betrachtet,[10]) zur persönlichen Leistung.[11]) Überhaupt bleibt die rein begriffliche Erkenntnis eher ein Ideal denn eine fertige Tatsache, und das, was den Philosophen auszeichnet, ist vielmehr das Streben zur Wahrheit als ein fester Besitz derselben; der Dichter des Phaidon erklärt wie jüngst L. Stein, wenn auch in eigner Sprache, als innerstes Wesen des Menschen den Willen zur Erkenntnis.[12]) Was anders soll das vielgenannte philosophische Sterben, oder die läuternde Reihe von Wanderungen nach dem Tode?

Also der Begriff der geistigen Persönlichkeit[13]) als fortschreitender Vertiefung des Einzelwesens durch Aufnahme des Allgemeinen,

---

relation de l'âme 1. avec la matière, 2. avec les idées dans leur opposition, 3. avec leur suprême unité? Platon a fort bien compris que le difficile est de démontrer l'immortalité de l'âme dans ses fonctions, et que cette immortalité n'est admissible que pour certaines facultés. Il était donc logique de considérer exclusivement dans le Phédon, outre l'essence de l'âme, ses fonctions essentielles et seules immortelles."

[10]) 67 a, 66 b, 64 d, 80 e, 81 bc, 83 b, 84 b.

[11]) Insofern ist die Behauptung berechtigt, die Metaphysik des Phaidon beruhe auf ethischen Werturteilen. Vgl. Bertram Die Unsterblichkeitslehre Platos, Zeitsch. f. Phil. u. phil. Kritik 1878 S. 36, Zeller a. a. O. 848, Roberts Plato's View of the Soul. Mind 1905 S. 376.

[12]) Das ist die Bedeutung des Idealmenschen, des φιλο-σοφος. Vgl. 64 a, 65 c, 66 abe, 68 a usw„ wo das ἐρᾶν, ἐπιθυμεῖν, ὀρέγεσθαι zu den Ideen immer wiederkehrt, und Schultess Platon. Forsch. 42 ff. Zeller a. a. O. 847, Bertram a. a. O. 36 f., Rohde a. a. O. 274.

[13]) Vgl. 93 c. Daß Platon den Begriff der geistigen Persönlichkeit voraussetzt, trotzdem das Griechische keinen adäquaten Ausdruck dafür bietet, zeigt Volquardsen, Platons Idee des persönlichen Geistes, Berlin 1860. Desgleichen Windelband Platon 131, 135, der übrigens 1. den Begriff der Seele als „individuelle Persönlichkeit, dämonenhaftes Einzelwesen" unvereinbar findet mit der „naturwissenschaftlichen" Auffassung derselben als Lebenskraft, und 2. zwischen den beiden Merkmalen der „einheitlichen Persönlichkeit" und der „im Körper nur als fremder Gast wohnenden Seele", welche der erstere „theologische" Seelenbegriff vereinigt, einen Widerspruch entdeckt. U. E. mit Unrecht.

— freilich in seiner zeitgeschichtlichen Bestimmtheit, denn die Entdeckung des Begriffs hatte, indem sie der Philosophie neue Bahnen wies, zugleich deren Entwicklung im einseitig intellektualistischen Sinne beschränkt.[14]) Alles allgemein Geltende hatte die Sophistik vernichtet, damit alle objektiven sittlichen Werte. Platon, die sokratische Erkenntnis weiterführend, weist nun ein Allgemeines nach: das Denken, dessen Gesetze dieselben für alle sind, und mithin eine sittliche Aufgabe: die Wissenschaft, aber auch nur diese.

Von hier aus läßt sich nun die Rolle der Sinnlichkeit verstehen. Die Seele ist infolge ihrer Verbindung mit dem Körper gezwungen, ihre Tätigkeit auf das Körperliche zu richten: das sind die Sinne, eine Befleckung der Seele,[15]) nicht ein Teil im eigentlichen Verstande des Wortes, auch nicht eine ursprünglich selbständige Tätigkeitsform. Deshalb rühren Empfindung und Gefühl

---

Denn 1. wenn auch die Auffassung der Seele als geistige Persönlichkeit bloß der religiösen Erfahrung (und nicht etwa auch dem sittlichen Bewußtsein) entstammen sollte, der Begriff der Lebenskraft aber der wissenschaftlichen Forschung angehörte, so würde dieser verschiedene Ursprung noch nicht von vornherein auf eine entgegengesetzte Geltung schließen lassen. Daß hier „zwei Begriffe von sehr verschiedenem Inhalt und Umfang zur Deckung gebracht werden“, kann auch keinen Widerspruch begründen, denn nach Platons Auffassung ist eben das, was W. als zwei Begriffe bezeichnet, nichts anderes als zwei verschiedene Merkmale einer und derselben Sache. Oder will W. etwa sagen, die Gleichstellung sei deshalb unstatthaft, weil die Tierseelen auch als Lebenskraft aufzufassen seien? Aber die Lehre von der Seelenwanderung besagt ja, daß es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Tier- und Menschenseele gibt, und daß wir erstere bloß deshalb nicht als Personen betrachten, weil sie in ihrem jetzigen Zustand ihr Wesen nicht rein zur Darstellung bringen. 2. Der Platonische Begriff der Persönlichkeit schließt den Körper keineswegs ein. Der Mensch ist seine Seele. Das „Selbst“ wird allerdings hie und da im gewöhnlichen Sinn von: Mensch aus Seele und Körper bestehend, gebraucht: πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς ἦν ἡμῶν ἡ ψυχή 77b vgl. 76ce, 70b, 80c, 73a. Dagegen wird 115c ff. erklärt, das „Ich“ im eigentlichen Sinne, die Persönlichkeit im wahren Sinn des Wortes sei die Seele.

[14]) „His mind is occupied almost wholly with the movement upwards to apprehend the principles of unity in things, and hardly at all with the movement downwards to reconstitute the phenomena by a new interpretation. And this over-emphasis, natural as it might be in the first effort to rise from opinion to science . . .“ (Edw. Caird Evolution of Theology in Greek Phil. I 122.)

[15]) 66b, 67b c, 69c, 81b.

vom Körper her, machen die Seele selber „körperähnlich“.[16]) Die durchgängige Einheit des Seelenlebens läßt sich insofern behaupten, als der Gegensatz innerhalb desselben ein abgeleiteter ist und zudem bloß tatsächlich, nicht zu Recht besteht. Der ursprüngliche Kontrast ist der zwischen Seele und Körper; dieser wird scharf betont und gegen den damaligen psychologischen Monismus verteidigt (cap. 36, 41, 42), welcher die Seele als Harmonie des Körpers vorstellt. Derselbe läßt sich mit der Lehre von der Wiedererinnerung nicht in Einklang bringen, steht aber zudem in Widerspruch mit der Tatsache, daß jede Seele als solche der anderen gleich ist, während es in der Harmonisierung Grade gibt,[17]) und mit der weiteren, daß sich auch schlechte, also unharmonische Menschen finden, vermag dann endlich den Gegensatz zwischen Sinnen und Vernunft sowie die Herrschaft der letzteren nicht zu erklären.[18])

Suchen wir nun die also sich kennzeichnende Lehre vom Wesen des Menschen aus dem Ganzen der Weltansicht des Phaidon zu verstehen.

Die Wirklichkeit als Idee.[19])

Dem psychischen entspricht ein kosmischer Dualismus. Es steht dem erkennenden Bewußtsein — Vernunft und Wahrnehmung

---

[16]) 84d vgl. 79c τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ διὰ σώματος' δι' αἰσθήσεων σκοπεῖν τι. Diese Worte legt Bosanquet Platos Conc. of Death Hib. J. oct. 1903 98ff. so aus, daß für Platon der „Körper“ bloß einen Teil des Bewußtseins bedeutet habe, den Inbegriff des niederen Seelischen. Mit dem Ganzen des Phaidon stimmt es wohl besser, anzunehmen, daß er bloß ursächlich die Sinnlichkeit dem Körper zuschreibt. Wir dürfen nicht vergessen, daß Platon kein festgeprägter wissenschaftlicher Sprachgebrauch zur Verfügung steht.

[17]) Gegen diesen Beweis ließe sich einwenden, daß es in der Seele Gradunterschiede gibt wie in der Harmonie, indem erstere mehr oder weniger durchgeistigt sein kann. Im übrigen ist die Voraussetzung eine sowohl der Assoziationstheorie als auch dem neueren Voluntarismus entgegengesetzte. Das Denken kann nicht die Resultante von psychischen Elementarvorgängen sein, weil dem Ganzen keine Bestimmung zukommen kann, welche den Teilen, für sich genommen, fehlt. Vgl. Baumann, Platons Phädon 1889 36ff.

[18]) Cap. 41.

[19]) Eine Übersicht über die Literatur bei Lutosławski, Origin and Growth of Pl.'s Logic 1897 8ff. Es ist hier nicht der Ort, auf die verschiedenen

— hier die unsichtbare Welt der Ideen,[20]) dort die sichtbare der Erscheinungen gegenüber, und wie innerhalb des Bewußtseins der geistigen Tätigkeit allein aller Wert zukommt, so enthält auch in der Außenwelt das Reich der Ideen alle Wirklichkeit.[21])

Wir suchen vergebens nach einer Definition der Idee. „Except in purely mythical passages, Plato does not attempt to describe the ideas any more than Kant describes the 'Ding an sich' or Spencer the 'Unknowable'. He does not tell us what they are, but that they are.“ (Paul Shorey, the Unity of Plato's Thought. p. 28.) Allerdings hören wir, sie sei dasjenige, was von den Einzeldingen ausgesagt werde,[22]) allein im Phaidon tritt der

---

Auslegungen der Ideenlehre einzugehen. Es genüge zu bemerken, daß u. E. die Cohen-Natorpsche Auffassung der Ideen als „reine Denkbestimmungen“, oder „das logische Verfahren“ zwar recht scharfsinnig nachweist, welche neueren erkenntnistheoretische Begriffe in der platonischen Lehre verborgen lagen, aber an der Unmöglichkeit scheitert, zu beweisen, daß Platon diese Begriffe wirklich herausgearbeitet habe. Kann das Denken sich etwa je rein erfassen? Kann nicht ein Symbol späterer Zeiten die Wahrheit eines alten erst klarer darstellen, ohne daß man bei der Durchdringung von Bild und Idee behaupten darf, nur die Idee, nicht auch das Bild sei jenen älteren Zeiten eigen gewesen? Wäre die Wirklichkeit neben dem Bilde, nicht in demselben und durch dasselbe geschaut worden, so würde das Symbol unnütz gewesen sein. Ist aber nicht jeder Wirklichkeitgedanke in diesem Sinne symbolisch? Freilich mag es also berechtigt sein, in einem Gedanken mehr zu sehen als der Denker selbst darin sah, aber man muß hinzufügen, daß er nicht soweit vordrang. Auch die Stellen 78d, 75c, 76de, 92d, 101e, 101d, welche Natorp diejenigen „sich genau anzusehen“ bittet, „denen das ‚Sein' der Ideen im Verdachte der Transzendenz steht“, sprechen deutlich für die überlieferte Auslegung Vgl. Gomperz Arch. f. Gesch. d. Phil. 1905 S. 442ff.

[20]) Im Phaidon werden die Ideen meist durch Beispiele genannt, wie δίκαιον αὐτό 65d, αὐτὸ τὸ καλόν 75c, 79d, καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτό 100b, αὐτὸ τὸ ἴσον 74a, αὐτὸ ὃ ἔστιν ἴσον 74d, αὐτὸ τὸ ἴσον ὅ τι ἔστιν 75b, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία 76d, usw. auch τυγχάνει ἕκαστον ὄν 65e, αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον 79d, εἶδος 103e, 104c, ἰδέα 104bd, nebst den unten anzuführenden Bezeichnungen. Die Erscheinung heißt τὰ ἴσα gegenüber τὸ ἴσον (ἰσότης) 75a, τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν 75b, τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα 75b.

[21]) Die Idee ist schlechthin „das Seiende“ 65c, 66a.

[22]) ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν 65e, vgl. 74d, 75b, 79d, (περὶ ἁπάντων) οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ ὃ ἔστιν 75d, ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν 76d, αὕτη ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι 78cd.

Begriff der Allgemeinheit zurück gegenüber dem einer alles Empirische übersteigenden Vollkommenheit.[23]) Sie ist das Seiende,[21]) das Wesen,[24]) einfach,[25]) über Raum und Zeit hinausliegend,[26]) unsichtbar,[27]) immer sich selbst gleich und unwandelbar bleibend,[28]) rein,[29]) vernünftig,[30]) geistig, unsterblich,[31]) göttlich.[32])

Die Erscheinungswelt hingegen ließe sich mit den Hegelschen Worten kennzeichnen: „Alles Endliche ist dies und nur dies, daß das Dasein desselben von seinem Begriff verschieden ist.“ (Logik, ww. Bd. 4, S. 112.) Widerspruchsvoll, in steter Veränderung begriffen,[33]) zusammengesetzt,[34]) geistlos, voll Unvernunft und Tod.[35])

Wie der Idee als dem Geistigen aller Wert zukommt, so erklärt auch sie allein die Natur.[36]) Denn, obgleich die Einzeldinge, auch in ihrer Gesamtheit, transzendierend,[37]) ist sie doch deren

---

23) Das ist schon ersichtlich aus der Wahl der Beispiele, die im Phaidon vorkommen: δίκαιον, καλόν, ἀγαθόν, ὅσιον, μέγεθος, ὑγίεια, ἰσχύς, (neben ἴσον, ἄνισον, ἔλαττον, σμικρότης, πλῆθος, δυάς, μονάς, τριάς, θερμότης, ψυχρόν, περιττόν, ἄρτιον).

24) 76 d, 77 a, 78 c d.

25) 78 d, 75 b.

26) ἀεὶ ὂν καὶ . . . ὡσαύτως ἔχον 79 d, 83 b.

27) δύο γένη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές 79 a, 81 a.

28) 78 d mit großem Nachdruck: ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτά. μήποτε μεταβολὴν καὶ ἥντινουν ἐνδέχεται, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται. Vgl. 79 d, 80 b, 103 e, 74 b.

29) 79 d.

30) 81 a.

31) 79 d.

32) 80 a b, 81 a, 83 e, 84 a.

33) Die der Idee gleichnamigen Einzeldinge sind πᾶν τοὐναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὑτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδαμῶς κατὰ ταὐτά 78 e vgl. 74 b ff.

34) 75 a.

35) 80 b.

36) Cap. 49 vgl. Windelb. Plat. S. 97 ff.

37) φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον 74 a vgl. 78 d e 102 d und 103 b: οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει, was im Kontext nur

immanenter Grund,[38]) mag nun diese Ursächlichkeit näher als eine Gemeinschaft,[39]) ein Teilhaben[40]) der Erscheinung an der Idee zu denken sein, oder als eine Gegenwart,[41]) ein Innewohnen[42]) letzterer in den ihre Gestalt[43]) und ihren Namen[44]) tragenden Sonderexistenzen, oder als ein Zusammenhalten[45]) derselben, oder als das Begehren, das Streben der Erscheinung zur Idee, welche in ihr bloß unvollkommen verwirklicht ist.[46]) „Wie in des Menschen Seele bei der Wahrnehmung sinnlicher Dinge jene höchste Liebe entsteht, der Drang nach dem Übersinnlichen, die Sehnsucht, das reine Urbild von neuem zu schauen und ihm im begrifflichen Denken ähnlich zu werden — so muß auch das Sinnending selbst, die körperliche Erscheinung, von demselben Drange nach dem Übersinnlichen erfüllt sein, von der Sehnsucht, (ὀρέγεσθαι), die Idee in sich darzustellen, und ihr ähnlich zu werden.“ (Windelband, Platon S. 102.)

So zerfällt die Außenwelt wie die inneren Erlebnisse in Höheres und Niederes, Geist und Natur, Göttliches und Irdisches, das Höhere zur Herrschaft über das Niedere berufen, der Geist der Sinn der Natur, das Göttliche Ziel des Irdischen.

Der Mikrokosmos im Makrokosmos.

Wie verhält sich nun die Seele zu dem auf diese Weise bestimmbaren Weltganzen? Es wurden persönliche Erlebnisse in gegenständliche Wirklichkeit umgesetzt: so entstand einerseits die Sinnenwelt, in steter Veränderung, eher Schein als Wesen, anderer-

---

heißen kann: das Gleiche in der Erscheinung und das Gleiche in sich, während Teichmüller St. z. Gesch. d. Begr. S. 133 und Lutosł. a. a. O. 258 es fälschlich für den Begriff des Gleichen in unserem Bewußtsein und die Idee des Gleichen außerhalb des Bewußtseins verstehen.

38) 100 d τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά. Dieses Wesen ist immanent: 102 d, 103 b, 104 b.

39) κοινωνία 100 d.

40) μετέχει 100 c, μεταλαμβάνοντα 102 b.

41) παρουσία, προσγενομένου 100 d, προσιόντος 103 d.

42) ἐνόντων 103 b, ἐν ἡμῖν 102 d, 103 b, ἐν αὐτοῖς 104 b.

43) ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν 103 e.

44) ἐπωνυμίαν 103 b, ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος 103 e.

45) ἃ ἂν ἡ τῶν τριῶν ἰδέα κατάσχῃ 104 d.

46) ἐνδεῖ τι ἐκείνου τοῦ τοιοῦτον εἶναι οἷον τὸ ἴσον 74 d ὀρέγεται 75 a b.

seits eine in ihrer Starrheit farb- und gestaltlose Welt des unpersönlichen, reinen Seins. Natürlich werden wir nun vergebens nach dem Platz suchen, welchen die Seele, der persönliche Geist, in diesem metaphysischen Gebäude einnimmt. Es wurde eben ohne Rücksicht auf sie errichtet.

Zwar muß die Seele der Idee verwandt sein, da ihre eigentümliche Tätigkeit auf diese gerichtet ist, nach dem Grundsatz: Wär nicht das Auge feuerhaft, nie könnt es Sonnenlicht erblicken. Dafür zeugt überdies ihr Gegensatz zum Körper, welcher ja der Erscheinungswelt angehört.

Allein, die Idee ist doch ein Allgemeines; und so wie es einen Baum an sich gibt, in welchem der Seinsgrund der einzelnen Bäume zu suchen ist, so müßten auch die verschiedenen Seelen bloß die allgemeine Idee der Seele zur Darstellung bringen, welch letztere allein in dem Entstehen und Vergehen der Einzelseelen beharren würde.

Der Idee kommt bloß formale und teleologische Ursächlichkeit zu. Müssen nicht dieser starren Unwandelbarkeit gegenüber die seelischen Tätigkeiten, und zwar gerade diejenigen, worin deren wahres Wesen zum Ausdruck kommt, das Streben zum Übersinnlichen und zur Wahrheit, zur Befreiung von den Fesseln der Natur, dieselbe in das Gebiet der μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα (79a) verweisen?

Wir wollen nicht davon reden, daß der Grundsatz, nach welchem aus der geistigen Tätigkeit der Seele auf ihr übersinnliches Wesen geschlossen wurde, auch infolge ihrer Sinnlichkeit ihr Zugehören zur Natur verlangt.[47]) Oben sahen wir ja, welche Erwägungen die Gleichsetzung der Vernunft und des Willens zur Vernunft mit dem überempirischen Wesen der Seele notwendig machten. Es ist ausgemacht, daß die „körperähnliche" Seele durch den Körper bedingt ist, eine vorübergehende uns aufgedrängte Belastung. Aber jener, allein ursprünglicher Kern des Selbst, wohin gehört er?

Hier waren von vornherein zwei Lösungen möglich:

---

[47]) So Roberts a. a. O. 373.

Entweder — die entgegengesetzten, letzten Bestimmungen des Ich werden auf ein Eingehen der Idee, des Ewigen, Unwandelbaren, Allgemeinen in das Endliche, das Werden zurückgeführt, so daß die in der Seele sich entfaltende objektive Vernunft (Idee der Seele) ewig, das Persönliche, Individuelle deren vergängliche Hülle wäre — oder aber das ontologische Schema muß sich erweitern und den δύο γένη τῶν ὄντων tritt das Seelische selbständig zur Seite

Man sollte meinen, die Voraussetzungen des Platonischen Denkens hätten nur die Entscheidung für die erstere Alternative zugelassen. Denn ist einmal das Dasein der Einzelseele denkbar als einer für sich bestehenden Einheit, nicht nur Existenzform der Idee, so läßt sich nicht absehen, weshalb es der Annahme von Ideen zur Erklärung der übrigen Einzelexistenzen bedarf. Gibt es aber eine solche Idee, etwa die des Lebens, so wäre damit eben das persönliche Ich in die Erscheinungswelt verwiesen.[48])

Trotzdem weiß der Phaidon von dieser Lösung nichts. Dessen ganze Beweisführung gilt der bejahenden Antwort auf die Frage, ob ἔστιν ἡμῖν ἡ ψυχὴ ἐν Ἅιδου καὶ δύναμιν καὶ φρόνησιν ἔχει. (70b.)

Nach den obigen Darlegungen ist auch leicht einzusehen, welche Gründe die erste Alternative undurchführbar machen mußten.

Die Werturteile auf denen die Lehre von Seele und Körper beruht, sind ebenso grundlegend wie die das Zweiweltensystem bedingenden.[49]) Die Scheidung von Höherem und Niederem im

---

[48]) Diese ganze Frage, sowie die Geschichte der darauf bez. Polemik behandelt ausführlich Chiappelli, della interpetrazione panteistica di Platone. Firenze 1881.

[49]) Vgl. Zeller, der a. a. O. 562f. den Ausgangspunkt der Platonischen Philosophie in folgendem findet: Die Erkenntnis der Begriffe, hatte Sokrates gesagt, ist die Bedingung alles wahren Wissens und alles richtigen Handelns. Also, schließt Plato weiter, ist überhaupt nur das begriffliche Denken ein wirkliches Wissen, alle anderen Weisen des Erkennens dagegen, die sinnliche Anschauung und Vorstellung, gewähren keine wissenschaftliche Sicherheit der Überzeugung. Ist aber nur das Wissen, so kann dies, wie er glaubt, seinen Grund allein darin haben, daß nur dieses ein Wissen des Wirklichen ist.“ Ebenso Windelband, Pl. S. 81: „Der Wertunterschied, der auf die Erkenntnisweisen zutraf, überträgt sich notwendig auch auf die ihnen entsprechenden Bereiche der Wirklichkeit.“

Menschen würde aber mit der hier geforderten Sonderung der objektiven Vernunft — die überdies ja ganz statisch aufgefaßt ist, — von dem Individuellen garnicht zusammenfallen. Jenes wesenhafte Selbst ist eben eine geistige Persönlichkeit.

Die beiden sich kreuzenden Wertgegensätze durften nicht vertuscht werden: vielmehr bedurfte es einer Ausgleichung derselben, welche keinen davon preisgab. So entschied sich Platon dafür, die Seele als eigne Wesenheit neben Idee und Erscheinung anzuerkennen, und zwar mußte ihre Geistigkeit sie der Idee näher rücken.[50])

Man wendet ein,[51]) hier liege eine Vermengung von logischem und psychologischem, idealistischem und realistischem Standpunkte vor. Doch, wir dürfen uns auch die Platonische Vernunft nicht allzusehr nach neueren Mustern denken. Selbst der Ideenlehre ist, wie oben gezeigt, der realistische Standpunkt nicht fremd. Die Idee ist mehr oder weniger verdinglicht, als daseiender Gegenstand aufgefaßt, und daher durfte die ebenfalls gegenständlich gedachte Seele ihr zur Seite treten. Die Antinomie der beiden Betrachtungsweisen ist nicht überwunden, ja auch nicht eine derselben rein herausgearbeitet. Daß aber die hier geforderte höhere Einheit nach unserem Denker entdeckt worden sei, wird wohl kaum einer behaupten, der die Entwicklung der neuesten Philosophie in ihren Gegensätzen von Logismus und Psychologismus verfolgt.

Die Unsterblichkeit.

Nun umfaßt der νοητὸς τόπος also zunächst die absolut einfachen und unveränderlichen, über Raum und Zeit sowie über die Beschränkung des Einzeldaseins erhabenen Ideen, dann die zwar auch überräumlich, aber doch in der Zeit lebend zu denkenden[52]) Seelen,

[50]) Cap. 26, 27, 28.

[51]) Natorp a. a. O. S. 35, der allerdings die Wiedererinnerungslehre des Menon im Sinne hat.

[52]) Unveränderlich denkt sich Platon die Seele auch in ihrer transzen denten Wesenheit nicht. Dann kann sie aber auch nicht überzeitlich, ewig sein, wie Teichmüller a. a. O. S. 111 u. ö., auch Rohde a. a. O. 286 und Fouillée a. a. O. 234 die Unsterblichkeit auffassen. Mit Recht sagt Lutosl a. a. O. 261: „The inconsistency between immortality and idealism arises only,

konkrete Persönlichkeiten. Die Seele steht demnach der Erscheinungswelt selbständig gegenüber und ist in ihrem Dasein durchaus nicht an den Körper gebunden, im Gegenteil, dieser ist schuld an all dem Nichtigen, was ihr anhaftet.

Dagegen ist sie nicht durchaus, sondern nur annähernd einfach, auch wesentlich der Veränderung, also der Zeit unterworfen, denn ihr eignet sittliches Streben. Von einer wahren Ewigkeit, einem überzeitlichen Sein des Menschen darf also keine Rede sein (diese wird auch nicht durch die Annahme einer Vergeltung des sittlichen Verhaltens[53]) gefordert), wohl aber von einer unbegrenzten Dauer des Menschenlebens vor der Geburt und nach dem Tode. Die Möglichkeit einer solchen steht nach dem Gesagten offen. Diese wird zur Notwendigkeit[54]), wenn wir die religiöse Seite der Metaphysik des Phaidon betrachten, durch welche sie erst ihre eigenartige Färbung erhält.

Die Ideen sind nämlich auch religiöse Werte; ja geradezu das Göttliche[55]). Das Leben in der Idee ist nicht bloß eine sittliche Tat, sondern ein Gottesdienst[56]). Die Seele, welche dieser Welt ursprünglich angehört und in deren Anschauung ihre Aufgabe

---

if by immortality is meant ... absolute eternity of the soul, while an indeterminate continuation of the soul's existence after death is not inconsistent with idealism."

[53]) 63c, 95bf, 114cd, 82cf, 107b ff.

[54]) Wir haben bereits oben auf nicht überwundene Gegensätze aufmerksam gemacht. Piat geht entschieden zu weit, wenn er (la vie future d'après Platon, revue néoschol. No. 50 p. 110) behauptet: „L'eschatologie de Platon dérive en effet tout entière de la notion qu'il s'est faite des intelligibles, de la pensée, de l'âme cosmique et de l'élement matériel; elle procède toute entière de sa métaphysique générale, qui se ramène elle-même à la déduction de l'idée du bien". Er gibt ja selbst zu S. 106 „qu'une telle manière de voir s'accorde mal avec le principe de la dialectique d'après lequel les choses sont unes dans la mesure où elles se ressemblent: suivant ce principe, en effet, il devrait y avoir un même fond de pensée pour toute intelligence" und rät, man solle nicht „se soucier outre mesure des contradictions que l'on peut y trouver".

[55]) 80a, 81a, 83e, 84a, 95c.

[56]) So hat auch der Ausdruck καθαρός, κάθαρσις (67a ff. 69bc, 80e, 82d, 108b, 114c), mit welchem das Sichzurückziehen der Seele vom Sinnlichen zu der Idee bezeichnet wird, eine religiöse Nebenbedeutung. Vgl. Rohde a. a. O. 281.

findet, ist also ein dämonisches, göttliches Wesen, dem Ursprung, dem Wesen und der Bestimmung nach.[57]) Unsterblich und göttlich sind aber für den Griechen Wechselbegriffe.[58])

Also ist die Seele unvergänglich;[59]) ihre jetzige Daseinsform eine vorübergehende; ihre Bestimmung, vom Leibe befreit, in der Vereinigung mit dem Göttlichen die Seligkeit zu finden.

Diese Aufgabe ist nur durch sittliche Kraft erfüllbar. „Jedes Nachgeben gegen die Natur schiebt einen weiteren Riegel vor das Gefängnistor der Seele; es zieht sie aus der ihr von Rechts wegen zukommenden rein geistigen Sphäre hinunter in die pestschwangere Luft der Sinnenlust. Kein Entrinnen vor diesem Verhängnis. Die Folgen einer jeden Handlung sind ebenso unvermeidlich wie die Gesetze des Universums. Ein naturnotwendiges ursächliches Verhältnis besteht zwischen diesseitigem Tun und jenseitigem Schicksal. Meine jetzige Lage ist bedingt durch Ursachen, die in mir unbekannte Fernen zurückgreifen, mein gegenwärtiges Handeln wird mein Schicksal für alle zukünftigen Daseinskreise bestimmen“ (Archer-Hind.).

---

[57]) 95c, 85e, 86c, 80a: τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ . . . . ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν, τῷ δε ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ . . . σῶμα.

[58]) 80: πότερόν σοι δοκεῖ ὅμοιον τῷ θείῳ εἶναι καὶ πότερον τῷ θνητῷ. Vgl. Rohde a. a. O. S. 2.

[59]) Daß der Phaidon eine persönliche Unsterblichkeit lehrt, daran dürfte heute wohl niemand mehr zweifeln. Einige behaupten nur noch, Pl. habe selbst nicht geglaubt, daß seine Beweise eine persönliche Unsterblichkeit dartäten, sondern diese bloß als ein ethisch-religiöses Postulat gelehrt. So Archer-Hind a. a. O. XXXII, Shorey, The Unity of Plato's Thought 1903 40, 42. Es hat m. E. noch niemand erklärt, wie denn Platon dazu hätte kommen können, den Leser der Täuschung hinzugeben, als beweise er die individuelle Unsterblichkeit, während er in Wahrheit überzeugt gewesen wäre, nur die allgemeine Unsterblichkeit zu beweisen. Sätze, wie derjenige Shoreys a. a. O.: „This presumably Plato knew, but we cannot expect him to say so at the death-bed of Sokrates or in the ethical myths, which obviously assume individual immortality“ möchte man beinahe als ein Geständnis auffassen, daß die erwähnte Hypothese den Text nicht erklären kann. Siehe übrigens dazu 91c: ὑμεῖς . . . σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους κτλ. Die Stelle, die Teichmüller und nach ihm viele andere anführen, um dieselbe Annahme zu stützen: χρὴ δὲ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ 114d, beweist nur, daß Platon Wert darauf verlegt, daß die für ihn wissenschaftlich feststehende Wahrheit auch das Leben bestimme.

Man darf sich fragen[60]), was dem Menschen noch Individuelles bleibt, wenn sein letztes Ziel im Platonischen Sinne, die volle Läuterung und Aufnahme in die Gottheit erreicht ist. Darüber sagt uns der Philosoph nichts. Wollen wir aber versuchen, diese Frage, in den Voraussetzungen des Phaidon bleibend, zu beantworten, so müssen wir zunächst bemerken, daß nicht näher bestimmt wird, wie die Gottheit zu denken ist. Als Ideal gilt, die Welt aus einem einheitlichen Grunde zu erklären, und zwar teleologisch[61]), aber noch wird eine solche Konstruktion nicht versucht. Wir haben kein Recht, die großartige Synthese des Philebos und des Staates hier vorauszusetzen. Zwei oft im Staate ausgesprochene Überzeugungen finden sich aber auch hier: daß unser wahres höheres Selbst über das Bloßmenschliche hinausliege, am göttlichen Leben teilhabe — und daß es dennoch nicht in der Gottheit aufgehe, nicht selbst ein Absolutes sei. Mit anderen Worten: Was im Menschen an Wert besteht, gehört der Gottheit an; es ist von ihr ganz abhängig, nicht mit ihr identisch. Wie lassen sich aber die Schranken des persönlichen Bewußtseins denken, wenn man dieses in voller Ablösung vom Sinnlichen denkt? Ist ein solcher Begriff überhaupt vollziehbar? Vielleicht liegt es in der geschichtlichen Bedingtheit des Platonismus, daß er diese Frage nicht beantworten kann.

Nun die Beweise![62])

1. Das Gesetz der Entwicklung aus Gegensätzen fordert, auf die Seele angewandt, daß sie aus dem Zustande der Trennung vom Körper (Tod) in den der Verbindung mit demselben (Leben) übergeht, und umgekehrt.

---

60) Rohde a. a. O. S. 286.

61) Cap. 46 ff.

62) Vgl. darüber Archer-Hind Phaedo² XVI ff.; Zeller a. a. O. 825 Anm. 4; Bonitz, Platon. Studien 293; Überw.-Heinze I⁹ 201; Windelband Pl.⁴ 137 f.; Teichmüller St. z. Gesch. d. Begr. 118 ff.; Bertram Zsch. f. Phil, und Phil. Kritik 1878 S. 48; Chiappelli, della interpr. panteistica di Pl. 252 ff.; Pfleiderer Sokrates und Plato 423 ff.; G. Schneider, Die Weltanschauung Platos 1898 S. 17 ff.; Baumann Platons Phaedon 11 ff.; Grote Plato II 413 ff.; Gomperz Griech. Denker II 351: Raeder Platons philos. Entw. 171 ff.; Ritchie Plato 1902 145 ff.; Fouillée La philosophie de Pl. II 235 ff.; die ältere Literatur findet man verzeichnet bei Ueberweg-Heinze I⁹ 197 f.

Aus dem Gesetze der Erhaltung der Kraft ergibt sich, daß der Tod nicht einer Vernichtung gleichkommen kann, also wirklich eine Daseinsform derselben Seele ist, die lebt. Ihre persönliche Identität ist übrigens Voraussetzung der schon im Menon dargelegten Lehre von der Wiedererinnerung. Alles Denken im irdischen Leben ist nur möglich als Erinnerung an die im Vorleben angeschauten Ideen.

2. Die Zugehörigkeit der Seele zu der übersinnlichen Welt macht es wahrscheinlich, daß sie auch deren Unvergänglichkeit teilt. Diese ihre innere Verwandtschaft mit der Ideenwelt läßt sich daraus erkennen, daß sie im Gegensatz zum Körper „eine Einheit, ein Streben nach festem Zusammenhang in uns und in der Auffassung des Geschehens darstellt, in freier Selbsttätigkeit die Natur beherrscht und die Idee denkend erreicht“ (Baumann).

Diese beiden Beweise hält Platon selbst nicht für durchschlagend. Mit Recht. Das Verhältnis der Seele zur Idee ist schon oben besprochen worden. Die auf den Geist übertragenen Naturgesetze in Verbindung mit der Wiedererinnerung als Bedingung des Denkens fordern nicht, daß die gleiche Summe des Seelischen immer in denselben persönlichen Bewußtseinseinheiten verteilt ist; es kann die Einzelseele die in dem Gesamtbewußtsein angelegten Wahrheiten behalten, ohne daß diese persönliche Erlebnisse eines Vorlebens darstellen müssen.

Allein Platon hat noch einen Beweis übrig, den er für völlig durchschlagend hält.

3. Die Seele kann nicht teilhaben an der Idee des Todes.

Sie könnte aber nur dadurch aufhören, zu sein, daß die Idee des Todes sich ihrer bemächtigte.

Also kann die Seele nicht aufhören, zu sein.

Das größte Gewicht legt Pl. auf den Obersatz.

a) Die Idee bleibt sich immer gleich, d. h. kann nie ihr Gegenteil werden, mögen wir sie uns in sich selbst oder als immanentes Wesen der Dinge vorstellen.

Weder die Größe an sich selbst, noch dasjenige in uns, wodurch wir groß sind, kann klein werden.

b) Was eine Idee notwendig fordert, kann sich nie mit deren Gegenteil verbinden. Der Schnee hat notwendig Teil an der Kälte, kann also nie warm werden.

c) Was die innewohnende Ursache einer Eigenschaft in einem Substrat ist, kann sich nie mit dem Gegenteil der Idee dieser Eigenschaft verbinden.

Das Feuer, dessen Gegenwart den warmen Körper zu einem warmen macht, ist nie kalt.

So wird auch die Seele, immanente Ursache des Lebens im Körper, keinen Augenblick an dem Gegenteil der Idee des Lebens, dem Tode, teilhaben.

Nun darf das Feuer aufhören zu existieren, denn „das an der Kälte nicht Teilhabende" ist nicht notwendig unvergänglich.

Die Seele kann nicht aufhören zu sein, denn „das am Tode nicht Teilhabende" ist unvergänglich. Es könnte eben nur dadurch aufhören, zu sein, daß es am Tode teilnehmen würde.

Diese letztere Voraussetzung, auf welcher der Beweis ruht, konnte Platon nur stillschweigend festhalten, es genügt, sie auszusprechen, um ihre Absurdität einzusehen.

Daß er sie dennoch dem Beweis unterlegt, läßt sich wohl teils dadurch erklären, daß die Hypostasierung eines negativen Begriffes wie des Todes (= Aufhören der Lebensfunktionen) unbemerkt dazu verleiten konnte, auch den Begriff der Nichtexistenz der Seele, des Prinzips dieser Funktionen zu verdinglichen, teils dadurch, daß das mit dem Worte Leben und ἀθάνατος (hier = am Tode nicht teilhabend) assoziierte Wertgefühl den Begriff der Unvergänglichkeit leicht vermittelte.[63])

---

[63]) Formelle Fehler, die sich wenigstens indirekt auf den oben dargelegten zurükführen lassen, weisen an dem Beweise nach Windelband Pl. 137, Shorey The Unity of Pl.'s Thought 41 Anm. 284, Ueberweg-Heinze I[9] 201, Zeller a. a. O. 825ff., Gomperz a. a. O. 351ff., Natorp 158, Raeder 177.

Ueberweg legt den Beweis also aus: (Unters. üb. Echth. u. Reihenf. plat. Schr. 1861 284f.) „Dieser Unterschied (d. h. daß das Feuer usw. beim Herannahen der Kälte untergehen kann, die Seele aber beim Herannahen des Todes unversehrt bleibt) ist nicht darin begründet, daß die Einzelseele eine Idee wäre, sondern darin, daß sie als ein Nichtideelles, aber den Ideen Verwandtes, gerade zu der Idee des Lebens, welche Tod und Untergang aus-

Die ganze Beweisreihe dürfte im großen ganzen als eine Auseinandersetzung der bereits feststehenden Ideenlehre mit dem auch vorher schon gehegten Glauben an die Unsterblichkeit der Seele aufzufassen sein, ein Ausgleich zwischen philosophischem Denken und religiösem Erlebnis, — ein ernster Versuch einer religionsphilosophischen Synthese. Symbolisch will zwar der Mythos aufgefaßt sein, eine Art, das Unnennbare doch zu erfassen. Wie das

---

schließt, und nicht zu irgend einer anderen Idee, in deren Wesen nicht ein solcher Gegensatz gegen Tod und Untergang liegt, in jenem untrennbaren Verhältnis steht. Also ist die Seele trotz ihrer Bedingtheit durch die Ideen und gerade wegen ihrer Bedingtheit durch die bestimmte Idee, mit der sie verknüpft ist, nämlich durch die Idee des Lebens, unsterblich".

Teichmüller behauptet (Platon. Frage 29), ἐπιφέρειν bedeute nur die notwendige Zugehörigkeit eines Prädikats zu einem Subjekt; da beides Begriffe, mithin allgemein seien, könne der Beweis sich nur auf die allgemeine ideale Natur der Seele beziehen. Bertram a. a. O. S. 61 hält den Beweis für stichhaltig unter Voraussetzung der Ideenlehre. Pfleiderer Sokr. und Pl. sieht die Grundlage des Beweises in folgendem: „Wie später Spinoza es für selbstverständlich erklärt, daß „esse est", so nimmt es Pl. für analytisch gegeben, daß „ζωὴ ζῇ". (S. 436 Anm.)

Verfehlt ist die Kritik Baumanns a. a. O. 48. „Man kann aber gar nicht mehr daraus schließen, als daß die Seele in Wechselwirkung mit einem organischen Leib lebendig (bewußt) ist; getrennt von diesem, wird sie gewiß noch vorhanden sein, weil sie Substanz ist, und keine Substanz vergeht; aber damit ist nicht gesagt, daß sie Bewußtsein usw. habe". Aber der Nerv der ganzen Beweisführung ist ja, daß die Seele, weil sie Lebensprinzip ist, nicht anders als lebend gedacht werden kann.

Grote Pl. II 423 begnügt sich damit, zu sagen: „the arguments do not prove his conclusions". Merkwürdigerweise findet Fouillée a. a. O. 249 keinen logischen Fehler in dem Beweise, dessen Quintessenz er in folgendem sieht: „l'âme ne peut être périssable, parceque son essence est la vie".

Archer-Hind glaubt, a. a. O. S. 119 die Beweisführung des Phaidon beruhe auf dem Postulat, daß die Energie nicht vernichtet werden könne. „All other things being but forms of energy, may make way for their opposites since their conversion into an opposite state involves not destruction but simply modification of energy. But vital principle is energy itself, therefore its conversion into the opposite state would mean conversion into non — energy i. e. annihilation of energy". Mit anderen Worten: der Beweis läuft darauf hinaus, daß 1. einerseits die Lebensenergie keine Umwandlung in eine andere Energieform erleiden könne, und daß, da 2. andererseits die Konstanz der Energie ein notwendiges Postulat sei, daraus folge, daß die Lebensenergie immer als solche bestehen bleibe.

Leben im Jenseits sich näher gestaltet, wer vermag es wahrheitsgemäß zu beschreiben? Ist uns hier aber nur das Stammeln des Kindes gegeben, so bietet dieses immerhin einen Ersatz; denn daß es irgendwie ähnlich sich verhalten muß, wie der Mythos erzählt, steht für Platon fest. Der Staat kennt ja den Prüfstein zur Unterscheidung des wahren Mythos vom falschen — W. James ist nicht weit darüber hinausgekommen. — Das erreichbare Wissen genügt übrigens vollständig zur Grundlage des sittlichen Lebens. Das Bewußtsein, ein Fremdling im eigenen Körper zu wohnen, bedingt eine weltflüchtige Askese. Alles ist eitel, ausgenommen, was uns dem Ewigen näher bringt, und dies ist, so sahen wir, das Wissen. Religiös ist diese Ethik gewiß, aber so wie im V.—VII. B. des Staates hebt sich die Gottheit noch nicht ab von dem rein Intellektuellen, wie auch der Satz, die Aufgabe des Lebens liege jenseit des Wissens sowohl wie der Lust, über den Phaidon hinausgeht. Eine einheitliche Welterklärung — das dürfte der Sinn des vielumstrittenen δεύτερος πλοῦς sein — ist noch nicht erreicht.

Nun können wir die zu Anfang aufgeworfene Frage beantworten, ob nämlich eine Betrachtung des Lebens oder des Todes vorliege. Der Phaidon enthält beides.

Der Philosoph, — so schildert Platon wohl ein eigener Erfahrung entnommenes inneres Erlebnis, stirbt fortwährend. Er lebt unglücklich, wie in der Fremde, solange ihn die Sinne in ihrem Banne festhalten. Je mehr er diesen abstirbt, fühlt er sich geläutert und weiß sich sein eigen Selbst. — Hier wird der Tod betrachtet, sofern uns dieser der eignen Bestimmung zuführt; das irdische Leben, soweit es aus dem jenseitigen verstanden werden muß, nur aus dem Ganzen des Seins einen Sinn erhält.

IV.

Platonische Untersuchungen. II. Menon.

Von

Gymnasiallehrer Dr. **August Ritter von Kleemann** in Wien.

Zu Platons umstrittensten Dialogen gehört zweifellos der Menon. Ist doch sogar einstmals seine Echtheit in Zweifel gezogen worden.[1]) Diese ist freilich unbestreitbar, da sie, wie Theodor Gomperz bemerkt,[2]) durch Aristoteles besser bezeugt ist als jene des Protagoras oder Gorgias, von allen inneren Kriterien ganz abgesehen. So findet sich heute wohl niemand mehr, der den Menon für untergeschoben erklären möchte; über seine Abfassungszeit aber gehen die Meinungen noch gar weit auseinander. Als äußeres chronologisches Indizium wird die Anspielung[3]) auf die Bestechungsaffäre des Thebaners Ismenias, die ins Jahr 395 v. Chr. fällt, betrachtet. Obgleich es richtig ist, daß solche Anspielungen aktuell sein müssen, wenn sie verstanden werden wollen, so ist damit doch nur ein terminus post quem gegeben,[4]) und bloß auf die Reminiszenz an die Ismeniasgeschichte hin wird kein gewissenhafter Forscher den Menon an das Jahr 395 hinanrücken. Kommt doch in unserem Fall noch ein bedeutsames Moment hinzu: der Prozeß des Ismenias hat aus einem uns unbekannten Grunde etwa ein Jahrzehnt nach dem Delikt stattgefunden,[5]) wodurch die Bestechungsaffäre erneute

---

[1]) Von Ast und Schaarschmidt.

[2]) Griech. Denker II p. 571.

[3]) Men. p. 90a.

[4]) H. Raeder, Platons philosoph. Entwicklung p. 136; zu vergleichen ist übrigens auch p. 66 sowie v. Wilamowitz, Die xenophontische Apologie, Hermes 32 p. 102.

[5]) Xenoph. Hellen. V 2, 35.

Aktualität erhielt; jene im Menon enthaltene Anspielung kann daher ganz gut auch dem Prozeß gegolten haben.[6])

Indessen ist die Ismeniasgeschichte nicht das einzige, was für die frühe Abfassung des Menon ins Treffen geführt wird. Man glaubt auch ein inneres Kriterium dafür gefunden zu haben: ich meine das Verhältnis, in welches manche Forscher den Menon zum Protagoras setzen. Dieser Dialog gilt als eines der Erstlingswerke Platons. Sein Gegenstand ist die Lehrbarkeit der Tugend. Da er — wenigstens scheinbar — ergebnislos endet, der Menon aber das gleiche Thema behandelt, hat man im Menon die Fortsetzung des Protagoras gesehen, eine Annahme, welche der abrupte Beginn des Menon zu begünstigen scheint.[7]) So rückte man den letzteren zeitlich in die nächste Nähe des Protagoras, und damit kam man, da der Protagoras bald nach Sokrates' Tod abgefaßt zu sein scheint, in die Zeit um 395, fand also eine Übereinstimmung mit jenem äußeren Indizium, das in der Anspielung auf die Ismeniasaffäre enthalten ist.

Diese Argumentation steht und fällt nun mit der Richtigkeit der Annahme, im Protagoras komme die Untersuchung über die Lehrbarkeit der Tugend nicht zu Ende.

In der letzten Zeit ist es insbesondere Natorp, der in seinem Werk „Platos Ideenlehre" diesen Nachweis zu führen sucht. Die beiden Thesen des platonischen Protagoras „Tugend ist Erkenntnis" und „Tugend ist nicht lehrbar" müßten, so führt Natorp aus (p. 11 ff.), unbedingt als sokratisches Gut nebeneinander bestehen bleiben trotz des Widerspruches, der zwischen ihnen walte. Es gehe nicht an, des Sokrates Behauptung, Tugend sei nicht lehrbar, für nicht ernst gemeint zu erklären. In das Dilemma, bei dem der Protagoras uns stehen lasse, lenke der Menon zurück.[8])

Nun hat Natorp prinzipiell gewiß recht, wenn er sagt, der Forscher dürfe nicht als Ironie bezeichnen, was er nicht erklären könne. Im Falle des Protagoras aber scheint er mir nicht das Richtige zu vertreten. Jene beiden Thesen lassen sich ganz

[6]) Überweg, Untersuchungen p. 227, und Dümmler, Academica p. 29.

[7]) So Natorp, Platos Ideenlehre p. 28.

[8]) p. 29.

gut vereinen: Protagoras und Sokrates verstehen nämlich unter der Lehrbarkeit der Tugend nicht dasselbe; Sokrates glaubt nicht, wie Protagoras, daß die Tugend in der Erwerbung des Wissensstoffes, im Umfange des Wissens bestehe, sondern auf der Fähigkeit, begrifflich zu denken und zu erkennen, gegründet sei.[9]) So ist auch das Bemühen des Sokrates, die Einheit der Tugend zu erweisen, aufzufassen. In diesem Sinne lassen sich jene scheinbar widersprechenden Behauptungen vereinen, ohne daß wir genötigt wären, die eine derselben für nicht ernst gemeint, für Ironie zu erklären. Ist aber demnach der Protagoras nicht als resultatlos zu betrachten, so verlieren auch alle Folgerungen aus seiner scheinbaren Ergebnislosigkeit ihre Berechtigung. Der Menon kann nicht mehr als die Fortsetzung des Protagoras betrachtet werden, wenn dieser einen befriedigenden Schluß hat. Ja gerade, wenn der Protagoras sein Thema erschöpft, so spricht der Umstand, daß der Menon das gleiche Thema behandelt, für eine spätere Abfassung dieses Dialogs.

Von Wichtigkeit ist auch das Verhältnis des Menon zum Gorgias. Dieser ist entschieden später als der Protagoras, und wer nun im Menon die Fortsetzung des Protagoras sieht, läßt den Gorgias auch später als den Menon sein und die Verurteilung aller großen Staatsmänner im Gorgias der versöhnlichen Auffassung des Menon folgen. Platons Ansichten wären so mit zunehmendem Alter radikaler geworden, keineswegs also bedeutete der Menon in diesem Punkt eine „Palinodie“ des Gorgias. So meint Natorp,[10]) es sei zu verwundern, daß man im Menon je eine Zurücknahme des im Gorgias gegen die athenischen Staatsmänner Gesagten habe suchen können. Andere namhafte Forscher treten dagegen entschieden für die Priorität des Gorgias ein. Schon Überweg[11]) hat erklärt: der Menon muß mindestens nach dem Gorgias verfaßt sein. Diesem Urteil schließt sich Theodor Gomperz voll und ganz an. Von ihm stammt die Bezeichnung des Menon als der Palinodie

---

[9]) Diesen Nachweis zu führen, unternimmt vor allem der kleinere Hippias.
[10]) p. 29.
[11]) Untersuch. p. 296.

des Gorgias.[12]) Allerdings scheint mir hiermit die Bedeutung des Menon durchaus nicht erschöpft, wie ja auch Gomperz selbst jenen Ausdruck als „vielleicht überkräftig“ bezeichnet. Schon Dümmler[13]) hat betont, daß trotz der Milderung der Ausführungen des Gorgias der Schwerpunkt des Dialogs auf erkenntnistheoretischem Gebiete liege, und neuestens wendet sich auch Raeder[14]) überzeugend gegen die Auffassung, daß die Ehrenrettung der athenischen Staatsmänner als Kern- und Quellpunkt des Dialoges anzusehen sei. Es ist ja schon an und für sich nicht wahrscheinlich, daß Platon, dem die Zurücknahme seiner im Gorgias so schroff ausgesprochenen Ansichten doch gewiß peinlich sein mußte, diese unangenehme Pflicht zum Hauptzweck eines Dialoges gemacht hat. Dagegen scheint mir — trotz Natorp — die Ansicht Gomperz', daß der Menon die schroffe Auffassung des Gorgias mildere, nicht aber der Gorgias die versöhnliche Auffassung des Menon verschärfe, völlig unwidersprechlich zu sein. Jene scheinbare Aporie, „die Tugend ist lehrbar, und doch gibt es weder gelehrte noch gelernte Tugend“, hat bereits im Protagoras ihre Lösung gefunden. Schon im Protagoras beruht die wahre Tugend auf der sokratischen Erkenntnis, und alles andere ist nur Scheintugend: was die Sophisten lehren, ist keine Tugend, und die Tugend der berühmten Staatsmänner war nicht lehrbar — sonst hätten sie dieselbe in erster Linie ihre Söhne gelehrt —, also auch nicht die wahre Tugend. Dies ist im Protagoras allerdings nur zwischen den Zeilen zu lesen,[15]) noch nicht mit rückhaltloser Offenheit ausgesprochen. Das besorgt zur Genüge der Gorgias. In diesem Dialog verwirft Platon alles, was nicht auf die sokratisch-platonische φρόνησις gegründet ist. Es ist eine antike „Götzendämmerung“; auch Platon hat es verstanden, mit dem Hammer zu philosophieren. Der Menon aber revidiert diese Ansicht auf das gründlichste; er findet den Ausweg, eine rücksichtslose Verurteilung all dessen, was nicht auf die sokratische Einsicht basiert ist, zu vermeiden, ohne die sokratische

---

[12]) II p. 303.
[13]) A. a. O. p. 266.
[14]) A. a. O. p. 134, Anm. 3.
[15]) Gomperz, a. a. O. II p. 303.

Grundansicht, daß die echte Tugend auf ἐπιστήμη beruhe, fallen zu lassen. Dieser Ausweg besteht in der prinzipiellen Anerkennung der δόξα ὀρθή und in deren Zurückführung auf die φρόνησις, die der Mensch im Vorleben der Seele erworben hat. Darnach scheint mir die Folge Protagoras — Menon — Gorgias ganz unmöglich: man darf eben nicht übersehen, daß schon der Protagoras enthält, was der Gorgias mit gesuchter Rücksichtslosigkeit ausspricht. Ist es doch mehr als wahrscheinlich, daß gerade die Rücksichtslosigkeit, mit der der Gorgias die letzten Konsequenzen der bereits im Protagoras vertretenen Auffassung zog, die Revision dieser Ansicht dringend machte. Es konnte Platon sicher selbst auf die Dauer nicht befriedigen, prinzipiell die letzten und wüstesten Demagogen mit den großen Vaterlandsbefreiern Miltiades und Themistokles auf dieselbe Stufe zu stellen. Auch durchlöchert ja der Gorgias mit der Anerkennung des Aristeides seine eigene intransigente Theorie. Oder soll dies etwa ein Überrest der versöhnlichen Auffassung des Menon sein? So daß Platon im folgenden auch über Aristeides hätte den Stab brechen müssen? Dies ist alles ganz undenkbar; dazu kommt noch, daß der Unterschied in der Beurteilung der Staatsmänner zwar genügt, die Priorität des Gorgias vor dem Menon zu erweisen, aber keineswegs das einzige Moment ist, welches für die frühere Abfassung des Gorgias zeugt. Der Menon ist vielmehr in jeder Hinsicht das reifere Werk.[16]) Dies zeigt insbesondere sein Verhältnis zur Ideenlehre: während sich im Gorgias nur die Spuren dieser Lehre finden, setzt der Menon dieselbe unbedingt voraus.[17]) Aus all dem erhellt die Priorität des Gorgias vor dem Menon und die vergleichsweise späte Abfassung des letzteren. Mit vollstem Rechte scheint mir ein bedeutender jüngerer Forscher[18]) den Menon auch dem Symposion nachzusetzen. Eine Begründung dieser Ansicht, sowie der Nachweis eines engen Zusammenhanges zwischen Symposion und Menon sei

---

[16]) Auch Natorp muß zugeben (p. 33), daß der Menon reich sei an Keimen späterer Entwicklung.

[17]) So schon Zeller, II⁴ 532, 2, und Dümmler, a. a. O. p. 197.

[18]) Heinrich Gomperz, Isokrates und die Sokratik, Wiener Stud. XXVII p. 193 Anm.

nun im folgenden versucht. Dazu ist zunächst eine eingehende Analyse des letzteren Dialoges nötig.

Der Dialog beginnt damit, daß Menon an Sokrates die Frage stellt, ob die Tugend lehrbar sei, oder ob sie durch Übung erworben werden könne oder dem Menschen durch Naturanlage oder sonstwie innewohne. Sokrates erwidert, eine Antwort auf diese Frage sei nur möglich, wenn man wisse, was Tugend ist; Menon zeigt sich indes nicht fähig, eine richtige Definition der Tugend zu geben. Er unterscheidet die Tugend des Mannes von der einer Frau, eines Kindes, eines Sklaven u. s. f. Sokrates spottet über den Schwarm von Tugenden: er will wissen, was die Tugend ist. Da kommt Menon mit einer Definition seines Lehrers Gorgias: Tugend sei ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων 73c. Diese Definition paßt aber nicht auf Sklave oder Kind. Auch ist Menon völlig damit einverstanden, daß daß zu dem ἄρχειν hinzuzufügen sei δικαίως; denn die Gerechtigkeit sei eine Tugend (73d). Aber nun wird die Unzulänglichkeit der Definition erst recht klar: denn man kann die Tugend nicht durch die Tugend definieren. Nun versucht es Menon im Anschluß an einen Dichter mit einer neuen Definition: Tugend sei es, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι 77b. Sokrates bringt diese Definition, da ja das καλόν sich von ἀγαθόν nicht trennen lasse und jeder Mensch nach dem ἀγαθόν strebe, im Einverständnis mit Menon auf die Formel ἀρετή = δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τἀγαθά 78c. Nun erhebt sich die Frage: Was hat man unter τἀγαθά zu verstehen? Die Antwort scheint gegeben: Nichts anderes als die Güter dieser Welt, wie Gesundheit, Reichtum, Macht, Ehre usw. Ist also die Fähigkeit, derlei Güter zu erwerben, Tugend? Und hat es nichts zu sagen, in welcher Weise jene Güter erworben werden? Durchaus nicht, sagt Menon; die Gerechtigkeit ist im Gegenteil zur Tugend so unentbehrlich, daß, wo ein Erwerb jener Güter nur auf unredliche Weise möglich wäre, geradezu der Verzicht auf diesen Erwerb Tugend genannt werden müßte. Damit ist aber auch Menons letzte Definition widerlegt: wie die vorige setzt sie das erst zu Erklärende bereits voraus. Sokrates ersucht darum Menon aufs neue, zu sagen, worin er und sein Genosse (Gorgias) eigentlich das Wesen der Tugend sähen.

Als Menon seine schöne Definition durch die Einwände des Sokrates zerstört sieht, wird er ärgerlich und macht Sokrates den Vorwurf, er könne eigentlich nichts anderes, als die eigene ἀπορία auf seine Mitunterredner übertragen. Wie um sich an Sokrates zu rächen, stellt er die Behauptung auf, alles Suchen und Forschen sei im Grunde erfolg- und zwecklos: etwas Bekanntes suche man nicht; etwas Unbekanntes könne man aber nicht agnoszieren, und wenn man es in Händen hielte (εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ 80d). Diesem „eristischen“ Einwand begegnet Sokrates in ausführlicher Weise: er beruft sich auf die Lehre von der Ewigkeit der Seele; in der Präexistenz habe die Seele alles kennen gelernt (81c), so daß jedes Lernen in dieser Welt nur Wiedererinnerung sei. Dies weist Sokrates sogleich an dem Sklaven des Menon nach. Obwohl dieser nie geometrische Studien getrieben hat, lockt Sokrates aus ihm durch bloßes Fragen geometrische Kenntnisse heraus, von deren Anwesenheit in seinem Innern der Sklave auch nicht die geringste Ahnung gehabt. Sie haben also in ihm geschlummert, durch die Fragen des Sokrates hat er sich auf sie besonnen, d. h. sich ihrer erinnert. Da er diese Kenntnisse nicht in diesem Leben erworben hat, so muß er sie einer Präexistenz verdanken, einer Zeit, in der er noch nicht Mensch gewesen ist. Daraus folgert Sokrates nun die früher bloß auf fremde Autorität[19]) hin behauptete Ewigkeit der Seele. Bevor der Sklave Mensch war und seit er es ist, wohnten und wohnen in seiner Seele stets wahre Vorstellungen. In diesem steten Besitz wahrer Vorstellungen sieht Sokrates die Ewigkeit der Seele gegeben. Dieser Beweis erinnert lebhaft an jene Stelle des Symposion 207a, wo aus dem Streben des Menschen, stets das Gute zu besitzen, ein Streben nach Unsterblichkeit gefolgert wird.

Da Menon die Lehre von der Anamnesis akzeptiert, ist sein Einwand gegen die Möglichkeit des Forschens hinfällig geworden und die Untersuchung, was Tugend sei, könnte ihren Fortgang nehmen. Aber Menon zieht es vor, die Fragen, die er zu Beginn des Dialoges gestellt hat, ob die Tugend lehrbar sei usw., zu er-

---

19) Ἀκήκοα . . . ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα. 81a.

örtern. Sokrates hat allerdings prinzipielle Bedenken, die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend zu entscheiden, bevor das Wesen der Tugend ergründet sei, erklärt sich aber schließlich unter scherzenden Worten bereit, Menon zu willfahren. Um nicht allzu unwissenschaftlich zu Werke zu gehen, will Sokrates die Untersuchung auf Grund einer Hypothese, einer Voraussetzung, führen. Und zwar dient als Hypothese die Annahme, daß die Tugend das Gute selbst[20]) sei (ἄλλο τι ἢ ἀγαθὸν αὐτό φαμεν εἶναι τὴν ἀρετήν, καὶ αὕτη ἡ ὑπόθεσις μένει ἡμῖν, ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι; 87d). Auf Grund dieser Hypothese wird nun die Lehrbarkeit der Tugend, wie folgt, entschieden: Wenn es ein Gut gibt, das sich der Erkenntnis zu entziehen vermag, so könnte die Tugend leicht etwas anderes sein als Erkenntnis; im andern Fall muß sie unbedingt lehrbar sein. Nun sind die Menschen durch die Tugend gut, d. h. nützlich — denn alles Gute ist auch nützlich —, so muß also auch die Tugend selbst, da sie nützlich macht, nützlich sein. Nützlich aber vermag nur zu sein, was richtig gebraucht wird; richtiger Gebrauch wieder verlangt Einsicht. Also muß ἀρετή = φρόνησις, die Tugend lehrbar sein (88d).

Dagegen scheint zu sprechen, daß es weder Lehrer noch Schüler der Tugend gibt. Die Sophisten, die sich als Lehrer der Weisheit und Tugend ausgeben, können als solche nicht gelten, wie Anytos, der jetzt in die Unterredung eingreift, leidenschaftlich behauptet. Jeder wackere Athener, meint er, vermöge die Tugend besser zu lehren als jene Männer. Ohne dem zu widersprechen, räumt Sokrates ein, daß es viele wackere Athener gegeben habe, bezweifelt aber, daß dieselben auch imstande waren, ihre eigene Trefflichkeit auf andere zu übertragen. Denn sehr oft hätten große Staatsmänner recht mittelmäßige Söhne gehabt. So scheint also die Tugend doch nicht lehrbar zu sein. Hierüber erzürnt, verläßt Anytos den Schauplatz des Gesprächs; Sokrates und Menon sind daher wieder allein.

Menon bestätigt dem Sokrates, daß auch in seiner Heimat die Edlen und Weisen über die Lehrbarkeit der Tugend keines-

---

[20]) Zunächst scheint dies zu bedeuten, daß die Tugend das Gute an sich, d. h. mehr ein Gut ist als jedes andere Ding; also: das höchste Gut.

wegs im klaren seien. Da also weder die Praktiker noch die Theoretiker als Lehrer der Tugend gelten können — die ersteren nicht, weil sie ihre Tugend nicht lehren, die letzteren nicht, weil sie nicht Tugend lehren — so kann die Tugend nicht auf Einsicht beruhen. Da zeigt sich Sokrates ein Ausweg aus dem Chaos: es war verfehlt, zu behaupten, zu richtigem Gebrauch sei Einsicht unentbehrlich. Für die φρόνησις ist die δόζα ἀληθής praktisch vielmehr ein voller Ersatz. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß die letztere ein unsicherer und flüchtiger Besitz ist, die erstere, durch Gründe fundiert, nicht verloren werden kann. Die Tugend könnte daher auf Einsicht oder richtige Meinung gegründet sein. Sie ist also jedenfalls nicht durch die Natur verliehen. Da sie aber, wie das an jener der „wackeren Athener“ ersichtlich ist, nicht lehrbar ist, so muß ihr die δόξα ἀληθής zugrunde liegen. Nun hat aber Sokrates im vorausgehenden nachgewiesen, daß die δόξα ἀληθής im Grunde ἐπιστήμη sei, nämlich ein Rest und Fragment derselben aus dem Vorleben der Seele: also ist jene aus der Erfahrung bekannte Tugend wie etwa die der großen Staatsmänner Athens doch nur ein Abglanz der wahren und wirklichen Tugend; und es ließe sich ganz gut denken, daß es einmal einen Staatsmann geben könnte, der es verstünde, nicht nur tugendhaft zu sein, sondern auch andere dazu zu machen, indem er die in ihm schlummernden δόξαι ἀληθεῖς in φρόνησις zurückverwandelte. Ein solcher Staatsmann würde sich dann freilich unter den übrigen ausnehmen wie Teiresias unter den Schatten (100a). Sokrates schließt nun das Gespräch mit der Versicherung, Genaues werde sich über diese Frage erst in Erfahrung bringen lassen, wenn man das Wesen der Tugend selbst ergründet habe.

Halten wir diesen letzten Teil des Menon mit dem zusammen, was oben über die Wandlung in Platons Beurteilung der Staatsmänner gesagt wurde, so wird der Zweck der Anytos-Episode klar. Anytos hat sich erst zu Sokrates und Menon gesetzt, als die Frage aufgeworfen wurde, wie sich denn mit der Lehrbarkeit der Tugend der Umstand vertrüge, daß sich nirgends Lehrer der Tugend finden ließen (89e). Anytos weiß also von den vorausgegangenen Untersuchungen nichts, auch nichts von der Wiedererinnerungslehre;

und da er zornig weggeht, als Sokrates ausführt, die großen Staatsmänner hätten ihre Tugend nicht einmal ihre eigenen Söhne gelehrt, die Tugend könne also doch kaum lehrbar sein, d. h. aus dem Sokratischen übersetzt, die großen Staatsmänner hätten die wahre und wirkliche Tugend nicht besessen, weil sie dieselbe ihre Söhne nicht zu lehren vermochten, da er, sage ich, in diesem Augenblick sich entfernt, so erfährt er auch nicht, daß die Tugend der Staatsmänner, als eine auf δόξα ἀληθής gegründete Tugend, schließlich doch auf die echte Tugend zurückgehe, da ja die δόξα ἀληθής ein Überrest der ἐπιστήμη aus dem Vorleben der Seele ist. Nun sind aber diese Gedanken nicht mehr sokratisch, sondern rein platonisch; erst Platon hat eine versöhnliche Lösung jener scheinbaren Aporie „die Tugend ist lehrbar, es gibt aber weder gelehrte noch gelernte Tugend“ gefunden, und zwar, wie oben gesagt, mit Hilfe der δόξα ἀληθής und der Wiedererinnerungslehre. Mit der Anytos-Episode scheint mir also Platon sagen zu wollen, daß Sokrates verurteilt wurde, weil es ihm nicht beschieden war, jene Aporie befriedigend zu lösen, weil nach seiner Lehre die Tugend der gefeierten Staatsmänner wie die aller wackeren Athener als nicht lehrbare Tugend nicht die echte Tugend sein konnte, weil sein radikaler Intellektualismus der δόξα ἀληθής eine prinzipielle Anerkennung verweigerte und er noch nicht den Ausweg Platons kannte, die δόξα ἀληθής auf die φρόνησις zurückzuführen.

Die Lehre von der Anamnesis also vermochte das einigende Band zwischen δόξα ἀληθής und φρόνησις zu schlingen; aber darin erschöpft sich die Bedeutung dieser Lehre nicht: sie beherrscht vielmehr den ganzen Dialog. Dies deutlich zu machen, müssen wir indes zuerst die Komposition und den Lehrgehalt des Menon besprechen.

Über den eigentlichen Gegenstand des Menon ist kein Zweifel: es ist die Lehrbarkeit der Tugend. Sie ist jedoch nicht das einzige Thema, das im Menon zur Sprache kommt. Auch jene erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit des Forschens und Suchens wird behandelt und erledigt. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß zwischen dieser Frage und der nach der Lehrbarkeit der Tugend ein innerer Zusammenhang nicht hergestellt ist. Platon

hätte dies vermocht, wenn er die Frage nach dem Wesen der Tugend beantwortet hätte. Die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend hätte zur Frage nach dem Wesen derselben geführt; hier konnte jener Einwand gegen die Möglichkeit des Forschens zur Sprache kommen und seine Erledigung finden; darauf ließ sich die Untersuchung über das Wesen der Tugend zu Ende führen und zuletzt auf Grund der Erkenntnis des Wesens der Tugend die Frage nach der Lehrbarkeit entscheiden. Ich sage, ein solcher Zusammenhang hätte sich herstellen lassen, wenn Platon die Frage nach dem Wesen der Tugend beantwortet hätte. Er hat es aber unterlassen, dies zu tun. Dadurch ist die schlechte Komposition des Dialoges verursacht. Aber auch noch mehr: da die Untersuchung über die Lehrbarkeit der Tugend nach Erledigung des Einwandes gegen die Möglichkeit des Forschens auf Grund einer Hypothese geführt wird, so hat auch das schließliche Resultat nur hypothetischen Charakter; und dieses Verfahren erscheint um so unverständlicher, als jene Hypothese ganz überflüssig ist. Statt zu sagen, unter der Voraussetzung, daß die Tugend das Gute selbst sei, ergebe sich die Lehrbarkeit der Tugend, wodurch das Resultat hypothetisch bleibt, hätte Platon ja viel einfacher sagen können, die Tugend ist ein Gut. Dazu hätte es keiner Hypothese bedurft, denn daran hat weder Sokrates noch Platon noch sonst ein Sokratiker gezweifelt. Man fragt sich, wozu diese Umständlichkeit? Warum schließt Platon nicht einfach so: die Tugend ist ein Gut; gibt es ein Gut, das sich der Erkenntnis entzieht, so könnte die Tugend leicht nicht Einsicht sein; im andern Fall aber müßte sie Wissen sein usw.?

Aus dem gleichen Grunde, daß nämlich eine Definition der Tugend nicht gegeben wird, hängt auch der erste Teil des Dialoges, Menons vergebliche Versuche, eine solche Definition zustande zu bringen, gleichsam in der Luft: die Zahl und Reihenfolge dieser Definitionsversuche scheint einer sachlichen Begründung zu entbehren, d. h. es könnte ohne Schaden eine der Definitionen fehlen oder auch eine neue hinzugefügt werden. Sie sind auch nicht dadurch motiviert, daß sie Menon veranlassen, jenen erkenntnistheoretischen Einwand vorzubringen. Denn auf Sokrates' Behaup-

tung, die Lehrbarkeit der Tugend lasse sich erst feststellen, wenn man deren Wesen ergründet habe, könnte ja Menon sofort mit jenem Einwand kommen. Wollte man aber sagen, jene unglücklichen Versuche Menons gäben dem Dialoge größere Lebhaftigkeit, so müßte man erwidern, daß dies nicht auf Kosten der Komposition des Dialoges erfolgen durfte. Endlich kann Menons Versuchen auch keine methodische Bedeutung zuerkannt werden, eben weil die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend nicht entschieden, der Leser vielmehr mit einer Hypothese abgespeist wird.

Dies sind die Hauptgebrechen von Platons Menon.[21]) Ich meine indessen, daß man sich mit der bloßen Aufzeigung eines Mangels in einer platonischen Schrift nicht begnügen darf. Fehler, die ein Schriftsteller vom Range Platons begeht, müssen zu denken geben; und dies um so mehr, wenn es den Anschein hat, als hätten sich diese Fehler unschwer vermeiden lassen, wie dies beim Menon der Fall ist. Auch darf man folgendes nicht übersehen: Obgleich es richtig ist, daß jedes platonische Werk ein in sich abgeschlossenes Ganzes ist und als solches gewürdigt werden muß, so entstanden doch Platons Schriften zur Zeit einer mächtigen philosophischen Bewegung und enthielten darum eine Menge Beziehungen sowohl auf eigene Werke des Philosophen aus früherer Zeit wie auch auf mittlerweile erschienene Gegenschriften. Und wir müssen uns eingestehen, daß wir namentlich in letzterer Hinsicht nur in den seltensten Fällen jene Anspielungen und Beziehungen zu ermitteln vermögen. Infolgedessen mangelt uns nur zu oft das volle Verständnis so mancher platonischen Stelle, das den Zeitgenossen nicht versagt war. Aus demselben Grunde mögen wir einen Mangel des Zusammenhanges fühlen, wo dieser den Zeitgenossen offen vor Augen lag. Und dies kann wohl auch beim Menon der Fall sein. Wir vermissen die Definition der Tugend, die vielleicht schon in einer früheren Schrift gegeben war, und vermögen die Bezugnahme auf diese nicht mehr zu erkennen. Tatsächlich konnten wir ja feststellen, daß aus diesem einen Mangel alle übrigen sich ergeben.

---

21) Auch sein abrupter Eingang kann wohl nicht als Vorzug gelten.

Ich glaube, einen Wink zum Verständnis des Menon gibt uns jene so befremdliche Hypothese. Wir haben oben gesehen, daß sie eigentlich überflüssig ist. Es hätte Platons Zweck, die Lehrbarkeit der Tugend zu erweisen, vollauf genügt, die Tugend nur überhaupt als ein Gut, statt als das Gute selber zu bezeichnen. Betrachten wir nun diese Hypothese näher: Gut, d. i. nützlich, sagt Sokrates, ist man, wenn man das Gute (Nützliche) richtig zu gebrauchen weiß. Dazu wieder ist Einsicht in die Natur des jeweiligen Nützlichen nötig. Wenn nun also die Tugend das Gute selber ist, so muß der Tugendhafte Einsicht in die Natur des Guten selber besitzen, die Tugend also die Erkenntnis des Guten selber sein.[22]) Und damit stehen wir bei der platonischen Definition der Tugend, wie sie uns im Gorgias und vor allem im Symposion vorliegt: die Tugend als die Erkenntnis des ἀγαθὸν αὐτό!

Bereits der Gorgias sieht im Guten den Gegenstand jenes Wissens, das die Tugend bedeutet. Aber erst im Symposion ist das Gute als Idee hypostasiert, das καλὸν κἀγαθὸν αὐτό als ὄντως ὄν aufgestellt. Und dies ist die dem Menon zugrunde liegende Auffassung der Tugend. Dieses αὐτό, welches dem ἀγαθόν (= καλόν, wie auch der Menon wieder bestätigt 77 b ff.) an die Seite gesetzt ist, beweist unwidersprechlich, daß der Menon die Ideenlehre voraussetzt, und zwar die im Symposion enthaltene Form derselben.

So enthält also der Menon tatsächlich eine Definition der Tugend, und damit fällt jener Hauptvorwurf gegen seine Komposition in nichts zusammen. Läßt sich doch jetzt auch nicht mehr sagen, Menons Definitionsversuche seien eigentlich überflüssig, da keine Definition der Tugend vorliege! Denn nun haben wir ja eine solche: an ihr können wir jene Versuche Menons messen, mit ihr dieselben vergleichen. Und da läßt sich tatsächlich ein schrittweises Vorschreiten bis zur Tugenddefinition des Symposion konstatieren.

---

[22]) Eben weil sie die Erkenntnis des Guten selber ist, ein Gut aber erst nützlich wird durch den richtigen Gebrauch, der seinerseits wieder Einsicht voraussetzt, kann sie schlechthin als das Gute selber bezeichnet werden.

Zuerst wird festgestellt, daß die Tugend, nicht eine oder die andere Einzeltugend zu definieren sei. Menon gibt nun die eines Weltweisen (Gorgias) und später, als sich diese als unzulänglich erweist, da sie Sklaven und Kinder außer acht läßt und vor allem der Notwendigkeit nicht gedenkt, die Herrschaft auf rechtmäßigem Wege zu erlangen und zu üben, die eines Dichters. Diese lautet ἀρετή = ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι 77b. Aus dem Zusammenhang ergibt sich unstreitig, daß τὰ καλά hier im ethischen Sinne gemeint ist, so daß sich also die Definition nicht allzuweit von der platonischen entfernt. Tatsächlich korrigiert Platon die Definition nur in zwei Punkten: er läßt zuerst Sokrates zeigen, daß das ἐπιθσμεῖν ganz überflüssigerweise hervorgehoben ist, da ja doch jeder Mensch von Natur aus nach dem Guten = Nützlichen = Schönen strebt (τὸ βούλεσθαι πᾶσιν ὑπάρχει 78b), die Definition also richtiger lauten würde ἀρετή = δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τἀγαθά (= καλά).

Sodann geht Platon dem τἀγαθά zu Leibe, nachdem er vorerst wieder die Identität von καλόν und ἀγαθόν mit Nachdruck hervorgehoben hat. Unter τἀγαθά, sagt Sokrates, könne nichts anderes verstanden werden als eben die äußeren Güter wie Gesundheit, Reichtum usw. Da nun aber der Erwerb dieser Güter, wenn anders er Tugend sein soll, in gerechter Weise erfolgen müsse, so sei Menons Definition offenbar falsch, denn ἀρετή wäre dann τὸ μετὰ μορίου ἀρετῆς πράττειν, ὅ τι ἂν πράττῃ 79b, die Definition würde das Definiendum bereits voraussetzen. Bedenken wir nun, welche Auffassung der Tugend dem Menon zugrunde liegt, so verstehen wir, worauf die recht gewaltsame Widerlegung Menons (τῶν καλῶν ἐπιθυμεῖν wird gewiß nicht im ursprünglichen[23]) Sinne Menons als Streben nach irdischen Gütern erklärt) hinaus will. Platon will für den Plural ἀγαθά bzw. καλά den Singular, und er sucht zu zeigen, daß der Plural in unlösbare Widersprüche verstricke. Er verteidigt demnach den Singular, d. h. die Ideenlehre des Symposion: er will zeigen, daß sie die logische Konsequenz des

[23]) Dies geht schon daraus hervor, daß Menon auch nicht die geringste Lust zeigt, eine Umwertung der ethischen Werte vorzunehmen wie etwa Kallikles im Gorgias.

Sokratismus ist, um die der Sokratiker nicht herumkann. Darum ist ihm ein Angriff auf die Ideenlehre zugleich ein Angriff auf das Wesen des Sokratismus, d. h. auf die Lehrbarkeit der Tugend; und darum ist im Menon neuerdings die Lehrbarkeit der Tugend zur Diskussion gestellt.

Die Verteidigung der Ideenlehre setzt einen Angriff auf dieselbe voraus. Die Natur dieses Angriffes zu erkennen, wird uns wohl nicht allzu schwer fallen.

Jene Hypothese, in der wir die Ideenlehre enthalten fanden, taucht in eben dem Augenblicke auf, da jenes erkenntnistheoretische Bedenken gegen die Möglichkeit des Forschens durch die Wiedererinnerungslehre beseitigt ist. Daraus aber scheint sich zwingend zu ergeben, daß in erster Linie eben die Ideenlehre jenen Einwand erfahren hat.[24]) Es kann ja auch kein Zweifel sein, daß der Einwand überaus triftig ist: das Symposion stellt es als das höchste Ziel des Menschen dar, sich zur Anschauung der Idee zu erheben; dieses Ziel aber erscheint unerreichbar, da der Mensch die Idee nicht zu fassen vermag; denn in der empirischen Wirklichkeit ist sie laut Platons eigener Darstellung nicht zu finden, aus sich selbst kann aber der Mensch ihre Kenntnis auch nicht erlangen. So bliebe also die Idee unerkennbar, selbst wenn sie der Mensch in Händen hielte. Durch diesen Einwand wird die Ideenlehre, die ja, wie gesagt, überwiegend ethische Bedeutung hatte, gegenstands-

---

[24]) Einen besonders engen Zusammenhang dieses Einwandes mit den erkenntnistheoretischen Lehren des Antisthenes, wie ihn z. B. Dümmler, Akad. p. 193ff., und Raeder a. a. O. p. 137 annehmen, vermag ich nicht zu sehen. Zunächst ist dieser Gedanke schon vor Antisthenes bei Xenophanes frg. 34 (Diels) anzutreffen und scheint späterhin sophistisches Gut gewesen zu sein. Dann darf man nicht übersehen, daß an unserer Stelle οὐκ ἔστι ζητεῖν bedeutet, ‚es ist nicht möglich', nicht aber ‚es ist nicht nötig zu forschen', wie dies Dümmler zu glauben scheint. Ferner ist auch ζητεῖν hier nicht gleich μανθάνειν, denn nur die Möglichkeit des (selbständigen) Suchens, nicht des Lernens (von einem andern) wird bestritten. Da Platon die Seele in ihrem Vorleben alles lernen läßt (οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν 81 c), so wäre ja die Lehre von der Anamnesis gegen jenen Einwand, wenn er sich gegen das Lernen überhaupt richtete, unwirksam. Der Einwand Menons ist also wohl erkenntnistheoretischer Natur, aber nicht mit den diesbezüglichen Lehren des Antisthenes in engere Verbindung zu bringen.

los, und es ist sehr begreiflich, daß Platon sich beeilt hat, demselben zu begegnen. Da er die Idee der empirischen Wirklichkeit entrückt hatte, war dies nur möglich, indem er ihre Kenntnis in die Brust des Menschen legte. Diese Kenntnis, die sich der Mensch in einem früheren Leben erworben hat, ist im Erdenleben verdunkelt worden, und es gilt nun, sie wieder aufzufrischen. Dies ist Sinn und Zweck der Wiedererinnerungslehre.

Daß aber Platon den ursprünglichen Einwand gegen die Erkennbarkeit der Idee zu einem solchen gegen die Möglichkeit des Forschens überhaupt erweitert hat, ist nicht unschwer zu verstehen. Fürs erste knüpfte er damit an einen schon bekannten Gedanken an;[25]) zugleich erreichte er auch, daß der sehr triftige Einwand durch die Übertreibung karikiert und diskreditiert wurde. Diese Methode der Polemik ist ja Platon eigen.[26]) Schließlich durfte er — und daß er dies erkannte, zeigt seine streng wissenschaftliche Denkweise — nicht die paradoxe Ideenlehre durch die noch paradoxere Wiedererinnerungslehre stützen, er mußte vielmehr diese beiden Lehren voneinander völlig trennen. Dadurch, daß er die Möglichkeit des Forschens überhaupt in Frage ziehen läßt, vermag er nun von der Ideenlehre völlig abzusehen und unabhängig von ihr für die Wichtigkeit der Wiedererinnerungslehre den Beweis zu führen. So allein konnte ihm die Lehre von der Anamnesis eine entschiedene Stütze der Ideenlehre werden.

Der erste Teil des Menon ist also der Verteidigung der Ideenlehre gewidmet; und zwar wird dieselbe in der Weise geführt, daß schrittweise von der Auffassung des philosophisch ganz Ungebildeten über das Wesen und den Inhalt der Tugend aufgestiegen wird bis zur Tugendlehre des Symposion. Der letzte Schritt wird allerdings nicht getan, sondern es wird gezeigt, daß er getan werden muß, soll der Weg nicht in den Sumpf unentwirrbarer Widersprüche führen. Darauf folgt der Einwand, den die Ideenlehre erfahren hat, und zwar in Gestalt eines Einwandes gegen die Möglichkeit des Forschens überhaupt. Er wird widerlegt durch die Lehre von der

---

[25]) Er suchte also dem Einwand das Originelle und damit seine gefährlichste Spitze zu nehmen.

[26]) Th. Gomperz, a. a. O. II p. 251.

Wiedererinnerung. Die Lehre des Symposion bleibt demnach zu Recht bestehen und sie kehrt wieder in der Hypothese, daß die Tugend das Gute selber sei.

Durch unsere Auffassung finden zwei Momente ihre Erklärung: zunächst die starke Inkonsequenz des Sokrates, der zu Beginn des Dialoges es als unmöglich bezeichnet, über die Eigenschaften eines Dinges zu urteilen, das man nicht kennt (ὃ δὲ μὴ οἶδα, τί ἐστι, πῶς ἄν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην; 71 b), später aber sich von Menon überreden läßt, die Untersuchung über die Lehrbarkeit der Tugend zu führen, bevor noch das Wesen der Tugend erkannt ist (86 a). In Wahrheit sind eben durch die Lehre von der Wiedererinnerung die Bedenken gegen die Definition der Tugend aus dem Symposion zerstreut und die Hypothese hat nur die Aufgabe, dem Leser jene Definition ins Gedächtnis zurückzurufen. Zugleich verstehen wir aber auch — und dies ist der zweite Moment —, warum Platon nicht sagt, die Tugend ist e i n G u t, sondern die Fassung, die Tugend ist das G u t e s e l b s t, vorzieht. In ihr ist eben in nuce die Ideenlehre des Symposion enthalten.

Platon hat aber noch einen ferneren Vorteil erzielt: Wie gesagt, mußte ihm ein Angriff auf die Ideenlehre gleichbedeutend sein mit einem solchen auf die Lehrbarkeit der Tugend, als deren Konsequenz ihm die Ideenlehre erschien. Er hat darum im Menon das Problem der Lehrbarkeit der Tugend aufs neue in Angriff genommen. Durch die Lehre von der Wiedererinnerung glaubt er nun die Frage endgültig gelöst. Denn diese Lehre beseitigt den Einwand von der Unerkennbarkeit der Idee, auch wenn sie existierte, und stützt so die Ideenlehre; sie befreite Platon aber auch von der verhängnisvollen Alternative, entweder den Intellektualismus des Sokrates völlig aufzugeben oder aller Vernunft und Billigkeit mit der Verurteilung alles Großen, was Athen je geschaffen, ins Gesicht zu schlagen. Neben diesen zwei indirekten Argumenten für die Lehrbarkeit der Tugend hat Platon noch ein direktes vorgebracht: „Die Tugend ist ein Gut, sie muß also auf Einsicht gegründet, daher lehrbar sein, da ein Gut erst durch den richtigen Gebrauch, der eben Einsicht voraussetzt, nützlich, d. i. ein Gut werden kann.“ Dieses direkte Argument hat er zwischen die beiden indirekten

gestellt. Dadurch nun, daß er den ersten Satz des direkten Arguments ‚die Tugend ist ein Gut‘ in die Form kleidete ‚die Tugend ist das Gute selbst‘, gewann er den Übergang vom ersten indirekten (der Verteidigung der Ideenlehre durch die Wiedererinnerungslehre) zum direkten Argument.

Jener Angriff auf die Ideenlehre und seine Zurückweisung durch die Wiedererinnerungslehre war nun aber für die Entwicklung der platonischen Philosophie von der allergrößten Bedeutung. Ich habe in meiner Schrift „Das Problem des platonischen Symposion“[26]) auf Platons merkwürdiges Schwanken dem Unsterblichkeitsglauben gegenüber hingewiesen und die Modifikation, die das Symposion am Unsterblichkeitsglauben des Gorgias vornimmt, als den Versuch erklärt, die heraklitische und pythagoreische Weltanschauung von einem höheren Gesichtspunkte zu einen. Unsere Auffassung des Menon gibt nun die Erklärung, was Platon veranlaßt hat, diese Modifikation später doch wieder zu beseitigen und zu der Auffassung des Gorgias zurückzukehren. Der gewichtige Einwand gegen die Ideenlehre, die Idee wäre unerkennbar, auch wenn sie existierte, ließ sich nur durch die Lehre von der Wiedererinnerung parieren; diese aber verlangte nun wiederum den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Und wirklich zeigt die Art und Weise, in welcher diese Lehre im Menon angeführt wird — zunächst auf das Zeugnis weiser Männer und Frauen hin, erst später wird ein Beweis versucht —, daß sie für die platonische Philosophie noch neu ist. Tatsächlich wird Platons Philosophie im Menon aus der Bahn gedrängt, die sie im Symposion eingeschlagen hat; in meiner oben erwähnten Schrift habe ich p. 22 auf einen logischen Mangel des Symposion hingewiesen: Da in diesem Werke als das allein wahrhaft Seiende die Idee des Schönen (und Guten) bezeichnet ist, so mußte Platon folgerichtig in der Idee den Urquell alles Seienden und Existierenden erblicken. Aber dies ist nicht der Fall. Denn der Mensch (wie übrigens auch die Tiere) soll nach dem Symposion der Göttlichkeit und Unsterblichkeit in niederem Grade ohne jede Bezugnahme auf die Idee teilhaftig werden

[26]) Im Jahresbericht des k. k. Sophiengymnasiums zu Wien 1906.

können. Ähnlich ist das Verhältnis der Idee zu den Göttern: Soll die Idee das alleinige ὄντως ὄν sein, so müssen ihr auch die Götter das Dasein danken. Davon ist aber im Symposion noch keine Rede. Denn wenn auch dieses platonische Werk den Menschen durch die Ideenerkenntnis den Göttern gleich werden läßt, so ist dies doch nur so zu verstehen, daß derselbe zur Belohnung für seine echte und wahre Tugend in den Kreis der Unsterblichen aufgenommen wird wie etwa Herakles. Hiernach aber scheint Platon im Symposion eher noch umgekehrt Abhängigkeit der Idee von den Göttern anzunehmen. Dem entsprechend heißt es an einer Stelle des Symposion (p. 206 c/d), daß nur das Schöne zur Zeugung reize, weil die Zeugung göttlich sei und zum Göttlichen nur das Schöne passe: auch in dieser Auffassung erscheint das schöne dem Göttlichen noch untergeordnet. Im Phaidros ist dieser Irrtum korrigiert, und auch die Götter sind dort den Ideen untergeordnet (p. 249 c). Aber der Charakter der platonischen Lehre hat mittlerweile noch andere, höchst bedeutsame Umwandlungen erfahren, und zwar eben durch die Reaktion auf jenen Einwand gegen die Ideenlehre, welchen der Menon durch die Wiedererinnerungslehre zu beseitigen trachtet. Die naturgemäße Weiterentwicklung der Lehre des Symposion wäre gewesen, die Idee des Schönen auf irgendwelche Weise allen schönen Dingen zugrunde liegen zu lassen und dieser Teilhabe die göttlich machende Kraft des Schönen zuzuschreiben. Damit soll freilich nicht geleugnet werden, daß dann die Schwierigkeiten für Platon, das Verhältnis zwischen Idee und Einzelding befriedigend zu erklären, erst recht begonnen hätten. Aber immerhin wäre dies der natürliche Weg der Entwicklung gewesen.

Nun aber Platon sich gezwungen sieht, zur Wiedererinnerungslehre zu greifen, wenn anders er die Ideenlehre nicht fallen lassen soll, lebt die Richtung des Gorgias wieder auf, die diesseitsflüchtige, weltverneinende. Die Seele ist an und für sich unsterblich, sie hat schon im Vorleben alles gelernt, so daß es auf Erden nur mehr ein Wiedererinnern gibt. Schon hierin liegt, daß „jene“ Welt die bessere ist. Einen Keim zu dieser Auffassung enthielt ja bereits das Symposion mit seiner Lehre von der übersinn-

lichen Idee, deren Erkenntnis den Menschen den Göttern gleichsetzt. Dieser Keim aber hat jetzt überreiche Frucht getragen und jenen Kompromiß zwischen Diesseits und Jenseits, der den Kern des Symposion bedeutet, zerstört. Das Jenseits wird zum Gesichtspunkt für das Diesseits. Die Entwicklung der Eroslehre zu der Theorie des Phaidros ergibt sich nun ganz von selbst: der Eros kann nicht mehr Unsterblichkeitstrieb sein, wo die Seele als solche unsterblich ist. Sein Objekt wird die Idee, und nur der Drang nach Ideenerkenntnis ist echter Eros; jeder andere, etwa das Streben nach sinnlicher Befriedigung oder körperlicher Fortpflanzung, das im Symposion noch als niedrigere Art des Eros anerkannt ist, ist nur ein Zerrbild des echten, der in die wahre Welt hinüberstrebt. Während ferner im Symposion die vom Eros erstrebte ἀθανασία in gleicher Weise Unsterblichkeit wie Göttlichkeit bedeutet, ist im Phaidros des Eros letztes Ziel die Gottähnlichkeit, da die Seele ja von vornherein unsterblich ist. Die Götter haben vor den Menschen hauptsächlich die lautere und ungetrübte Erkenntnis der Ideen voraus. Für den Menschen gilt es nun, wieder in die Göttergefolgschaft aufgenommen zu werden, dieses Ziel ist aber nur durch die Erkenntnis der Ideen erreichbar; daher ist nun der Eros seiner Bedeutung nach gleich dem Erkenntnistrieb, was er im Symposion noch nicht war. So unterscheidet der Phaidros eigentlich zwei Stufen des Eros: der Erdenmensch strebt, in den seligen Zustand der Göttergefolgschaft zurückzukehren; dieses Streben entzündet sich am Anblick des Schönen, dessen Idee sich dem Geiste des Menschen am tiefsten eingeprägt hat: nun erwacht die Erinnerung an die Welt der Ideen. Nach dieser Erkenntnis lebt der Mensch nun sein Leben, so daß er nach dem Tode für würdig erachtet wird, wieder in die Gefolgschaft seines Gottes aufgenommen zu werden. Dies ist die erste Stufe. Denn der Eros ist, wenn er auch den Menschen in den glücklichen Zustand der Präexistenz zurückgeführt hat, noch keineswegs gestillt: in der Gefolgschaft ihres Gottes strebt nun die menschliche Seele, den Ideen näher zu kommen, ihr Leben und Dasein an dem Anblick der Ideen zu erhöhen; wie der Gott über dem Menschen steht, weil er den Ideen näher ist als dieser, so steht der Mensch im Gefolge der

Götter höher als der Mensch der Erdenwelt. Und dieses Streben der Seele in der jenseitigen Welt ist die zweite Stufe des Eros. Also auch hierin zeigt sich ein gewichtiger Unterschied von den Lehren des Symposion: dort entsprang der Eros aus der Mischung des Überirdischen mit dem Irdischen, der Seele mit dem Leib;[27]) daraus ergibt sich, daß das Begehren gestillt ist, wenn die Fesseln des Leibes von der Seele abgestreift sind; sowie ja auch die Götter nach dem Symposion p. 204 a nicht philosophieren, d. h. nach der Weisheit streben, eben weil sie im Besitz derselben sind. Anders im Phaidros: auch wenn die Seele der irdischen Fesseln ledig geworden, bleibt ihr der Eros innewohnen; es hängt dies eben mit der komplizierteren Psychologie des Phaidros zusammen, mit der Lehre von der Dreiteilung der Seele. Nach Symposion und Phaidon ist das schlechte Element der menschlichen Natur durch den Leib bedingt, nach dem Phaidros in der Seele enthalten. Platon hat sich also von der intellektualistischen Anschauung des Sokrates, der alle Menschen in moralischen Dingen von Natur aus gleich und den tatsächlich zwischen ihnen bestehenden Unterschied nur durch den verschiedenen Grad ihres Wissens und ihrer Einsicht verursacht glaubte, immer mehr entfernt, bis er schließlich zu der Überzeugung gelangte, daß der Mensch seinen Charakter schon ins Leben bringe.

Im Phaidros finden wir also die Lehre von der Wiedererinnerung auch mit der Eroslehre verknüpft, nachdem sie der Menon mit der Ideenlehre verknüpft oder, richtiger gesagt, eingeführt hat, um die Ideenlehre zu stützen. Die Reihenfolge Symposion, Menon, Phaidros scheint mir außer jedem Zweifel.

Wir haben nun gesehen, von welcher Bedeutung jener erkenntnistheoretische Einwand gegen die Ideenlehre für die Entwicklung der platonischen Philosophie gewesen ist; er hat den Strom des platonischen Denkens in eine andere Bahn gezwungen: indem jener weltfremde Kern der Ideenlehre sich Geltung verschaffte, trug die orientalische Mystik den Sieg über den wissenschaftlichen Geist des Hellenentums davon.

---

[27]) Dies der Sinn des Mythos von Poros und Penia.

Es wäre darum interessant genug, zu erfahren, von wem jener Einwand ausgegangen ist. Über eine bloße Hypothese kann man da wohl kaum hinauskommen; so viel scheint indes gewiß, daß der Einwand einem sokratischen Philosophen angehört. Wie oben gezeigt wurde, hat Platon die Tugenddefinition des Symposion indirekt verteidigt, indem er sie als logische Konsequenz des Sokratismus erwies; natürlich wäre diese Verteidigung ein Schlag ins Wasser, wenn jener Einwand einem anderen Philosophen, nicht einem Sokratiker angehörte.

Haben wir aber den Urheber jenes Einwandes gegen die Ideenlehre im Kreise der Sokratiker zu suchen, so werden wir wohl am ehesten an Antisthenes zu denken haben.[28]) Seine Gegnerschaft gegen die Ideenlehre ist ja bekannt: daß er sie gleich bei ihrem Erscheinen bekämpfte, ist um so wahrscheinlicher, als Platon gerade im Gorgias, der von den größeren Schriften dem Symposion unmittelbar vorausging, dem ersten Kyniker sehr nahe stand.[29]) So mochte Antisthenes um so mehr das Bedürfnis empfinden, Platon auf den Weg, der ihm der richtige schien, zurückzuweisen. Aber selbstverständlich sind hiermit die Gründe, die für Antisthenes als den Urheber jenes Einwandes sprechen, nicht erschöpft.

Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß Menons letzte Definition der Tugend (ἀρετή = ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναν πορίζεσθαι) von der platonischen des Symposion nicht allzusehr abweiche, da der Zusammenhang verlange, hier τὰ καλά ethisch zu verstehen. Unsokratisch scheint nur der Nachdruck zu sein, der auf das ἐπιθνμεῖν, das Wollen und Begehren, gelegt wird. Tatsächlich weist ja auch Sokrates dem Menon nach, daß jeder Mensch das Gute wolle, daher jenes Moment des Wollens, als bei allen Menschen gleich, aus der Definition ausgeschaltet werden könne (78b) Aber gerade dieses Moment, das der sokratischen

---

28) Daß dies der oben ausgesprochenen Ansicht, der Einwand gegen die Möglichkeit des Forschens stehe mit den erkenntnistheoretischen Anschauungen des Antisthenes in keinem engeren Zusammenhange, nicht widerspricht, braucht wohl nicht gesagt zu werden.

29) Th. Gomperz, a. a. O. II 288.

Auffassung zu widersprechen scheint, führt uns zu Antisthenes und der kynischen Schule mit ihrer Forderung nach Stählung der Willenskraft. Wenn wir die obige Definition Menons mit der platonischen vergleichen, so müssen wir sagen, sie ist dadurch zustande gekommen, daß Platon seine eigene Definition in kynischem Geiste modifiziert hat. Er hat die Ideenlehre fallen gelassen und darum statt des Singulars den Plural τὰ καλά gesetzt, und er hat ferner das Moment des Wollens hervorgehoben; natürlich nur, um diese Änderungen sofort als unrichtig zu bekämpfen: die Hervorhebung des Wollens wird in Sokrates' Sinne als überflüssig eliminiert und der Plural τὰ καλά als zu Widerspruch führend nachgewiesen, da τὰ καλά sich nur als irdische Güter verstehen lasse. Es ist nun gewiß kein Zweifel, daß die Polemik als ganz besonders fein und boshaft bezeichnet werden muß, wenn dem Kyniker nachgewiesen wird, nach seiner Auffassung bestehe die Tugend im Erwerb äußerer Güter.

Aber nicht bloß Menons letzte Definition zeigt kynischen Geist und führt insofern zu Antisthenes; auch seine früheren Definitionsversuche sind hier von Bedeutung. Die erste Definition, die Menon von der Gesamttugend gibt, ist die des Gorgias (ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων). Nun aber war ja Antisthenes ein Schüler des Gorgias[30]) und erst später ein Jünger des Sokrates; und wenn jener Einwand gegen die Ideenlehre von Antisthenes herrührt, so hat er vielleicht nur die berühmten Sätze des Gorgias variiert. Dieser hatte vom Seienden gesagt, es existiere nicht, und wenn es selbst existierte, so wäre es unerkennbar; so mag Antisthenes von der Idee gesagt haben, sie existiere nicht, existierte sie aber, so wäre sie unerkennbar.

Da des Gorgias Definition sich als zu eng erweist, so folgt jene kynischen Charakters im Anschluß an ein Dichterwort (χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι). Daß Antisthenes groß im Zitieren von Dichterstellen war, ist bekannt. Aber noch eines: sehr richtig bemerkt Theodor Gomperz,[31]) daß Platon in recht gewaltsamer

---

[30]) Diog. Laert. VI 1, 1.
[31]) A. a. O. II 298.

Weise in jenem Dichterzitat χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι die Definition ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι findet. Könnte indes nicht auch dieses eine Anspielung auf Antisthenes sein, der doch sicherlich bei den von ihm zitierten Dichterstellen oft genug nicht so sehr der Dichter Ansicht heraus-, als vielmehr die eigene hineininterpretiert hat?

Die Beziehungen auf Antisthenes sind damit noch nicht erschöpft. Mit besonderem Nachdruck betont Platon im Menon den Unterschied zwischen ἐπιστήμη und δόξα ὀρθή (98b); Sokrates sagt dort, die Kenntnis dieses Unterschiedes gehöre zu den ganz wenigen Dingen, die er wirklich wisse. Aber auch Antisthenes hat vier Bücher περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης geschrieben,[32]) und er hat keinen tieferen Unterschied zwischen δόξα ὀρθή und ἐπιστήμη gemacht.[33]) Nicht unerwähnt bleibe auch jene Stelle,[34]) wo Sokrates, von Menon mit einem Zitterrochen verglichen, scherzend erwidert, Menon liebe die Vergleiche und wünsche zum Entgelt selber verglichen zu werden. Sollte dies nicht eine Anspielung auf die ‚κύνες' sein und auf Antisthenes, den ‚Ἁπλοκύων'?[35])

Aber es fällt vielleicht noch auf eine andere Stelle des Menon Licht, wenn wir Antisthenes jenen Einwand gegen die Erkennbarkeit der Idee zuweisen. Sokrates gibt p. 75b ff. als Beispiel einer Definition eine Definition der Figur; und zwar sei Figur, was allein unter allem Seienden stets mit der Farbe verbunden sei. Menon bezeichnet diese Definition als albern (εὔηθες), da sie den nicht belehre, der nicht wisse, was Farbe sei. Sokrates aber hält an der Richtigkeit der Definition fest und sagt, wenn der Fragende ein „Eristiker" wäre (εἰ μέν γε τῶν σοφῶν τίς εἴη καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος) und ihm seine Definition nicht gefiele, so würde er ihn auffordern, ihn zu widerlegen; da er und Menon aber gute Freunde wären, so wolle er dialektischer antworten. (Hier will Platon offenbar sagen, die Definition der Figur sei objektiv richtig, selbst wenn es Leute gäbe, die nicht wüßten,

---

32) Diog. Laert. VI 9, 17.

33) Dümmler, a. a. O. p. 197.

34) p. 80a. ff.

35) Diog. Laert. VI 6, 13.

was Farbe sei.) Wenn nun der Ausdruck τῶν σοφῶν τις καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν, was ja recht wahrscheinlich ist, auf Antisthenes zielt, so scheint dieser der platonischen Definition der Tugend aus dem Symposion nicht bloß die Unerkennbarkeit der Idee entgegengehalten, sondern auch das Fehlen einer Begriffsbestimmung des Guten vorgeworfen zu haben. Tatsächlich hat ja Platon den Begriff des Guten als den höchsten und umfassendsten Begriff niemals inhaltlich näher bestimmt. Im Menon aber erwidert er seinem Gegner: „Ich halte an der Richtigkeit meiner Definition der Tugend fest, mag auch der Begriff des Guten in ihr als bekannt vorausgesetzt sein. Denn dies kann ihrer Richtigkeit keinen Abbruch tun. Hältst du sie für falsch, so widerlege sie.“ Daß Platon im Anschluß daran nochmals an einer gorgianischen Definition Kritik übt,[36]) verstärkt die Vermutung, daß die Polemik Antisthenes gilt.

Ich gebe mich keineswegs der Hoffnung hin, daß ich in der Erklärung dieser Details überall und immer das Richtige getroffen habe; es läßt sich ja etwas Sicheres hier überhaupt kaum ermitteln. Aber ich glaube doch, daß mir in der Hauptsache der Nachweis geglückt ist: daß der Menon die Auffassung des Symposion vom Wesen der Tugend gegen eine Kritik des Antisthenes verteidigt. Doch ist die Polemik gegen das Haupt der kynischen Schule nicht so scharf und feindselig wie in späteren Werken: Platon steht Antisthenes vielmehr noch recht nahe, die Kluft, die sie trennt, scheint ihm keineswegs unüberbrückbar; und er bemüht sich, dies Antisthenes zu zeigen. Stimmt doch die Definition der Tugend ἀρετή = αὐτὸ ἀγαθόν, welche in nuce die von Antisthenes bekämpfte Ideenlehre enthält, mit der kynischen Wertung der Tugend völlig überein: die Kyniker kannten ja nur ein Gut — die Tugend. Es ist demnach so, als wollte Platon sagen, gerade Antisthenes habe keinen Grund, die Ideenlehre so rücksichtslos abzulehnen; sie sei vielmehr die notwendige Konsequenz seiner eigenen Lebensanschauung, da er ja an der sokratischen Grundansicht von der Lehrbarkeit der Tugend festhalte. Platon mag allen Ernstes der Hoffnung Raum gegeben haben, den Widerstand des Anti-

[36]) p. 76c. ff.

sthenes gegen die Ideenlehre durch die Lehre von der Wiedererinnerung besiegen zu können.

Kann meine Auffassung des Menon als der Verteidigungsschrift der Hauptlehre des Symposion bestehen, so ist natürlich dem Symposion die Priorität vor dem Menon zuzusprechen; da nun das Symposion etwa 384 v. Chr. verfaßt ist, so müßte der Menon einige Zeit darauf angesetzt werden. Die Anspielung auf die Affäre des Thebaners Ismenias könnte sich somit nicht auf das Jahr 395 v. Chr. — das Jahr jener Affäre — beziehen, sondern nur auf die Zeit des Prozesses (Ende der 80er Jahre), durch den die Erinnerung an jene Affäre wieder aufgefrischt worden war.

V.

Das Dictum de omni.

Von

Georg Wernick, Kiel.

Inhalt:

Sucht man das Dictum de omni möglichst genau und allgemein zu formulieren, so wird man auf die Frage geführt, wann der Umfang eines in einem Urteil enthaltenen Begriffs ohne Gefährdung der Richtigkeit des Urteils verengert bzw. erweitert werden darf. Zur Beantwortung dieser Frage wird eine doppelte Verwendung der Begriffsumfänge unterschieden: dieselben dienen entweder dazu, die sämtlichen ihnen angehörigen Individuen hervorzuheben, oder aber die Beschaffenheit der zu beschreibenden Tatbestände in gewisse Grenzen einzuschließen. Diese Betrachtung läßt sich auf die den Begriffen übergeordneten logischen Einheiten, nämlich die Urteile, ausdehnen. Der Einfluß einer Umfangsänderung auf den Umfang der übergeordneten Einheit wird gezeigt. Hieraus ergibt sich eine allgemeine Regel über Zulässigkeit von Umfangsverengerungen bzw. Erweiterungen. Prüfung dieser Regel, ihre Beziehung zu gewissen Formeln der algebraischen Logik. Beantwortung einer von Bolzano über die Beziehung von Begriffsinhalt und Umfang aufgeworfenen Frage. Schlußbemerkung über Logik des Inhalts und des Umfangs, über deduktive und induktive Methode.

Das Dictum de omni „Quidquid valet de omnibus, valet etiam de singulis“ gehört zum eisernen Bestande der Logik, wie sie noch vor einigen Jahrzehnten ausschließlich gelehrt wurde. An der Wahrheit dieses ehrwürdigen Prinzips ist meines Wissens niemals

gezweifelt worden, nur über die Stellung, die es innerhalb des Systems der logischen Grundsätze beanspruchen darf, sind die Meinungen auseinandergegangen. Da es uns nämlich über die Folgen einer gewissen Umfangsbeziehung belehrt, hat die alte Logik, die in der Untersuchung der Inhaltsbeziehungen das einzige Heil erblickte, ihm gelegentlich die Würde eines ursprünglichen Denkgesetzes in aller Form abgesprochen; sie hat sich nicht damit begnügt, es als Ausfluß des Identitätsprinzips hinzustellen — wozu sie vollkommen berechtigt gewesen wäre —, sondern versucht, es aus speziellen Gesetzen über Inhaltsbeziehungen herzuleiten. So behauptet z. B. Kant in seiner Schrift „Von der falschen Spitzfindigkeit der vier F.“[1]) mit großer Entschiedenheit die Abhängigkeit des Dictums von dem Satze „nota notae est etiam nota rei ipsius“.[2]) Man wird heute geneigt sein, über derartige Versuche zur Tagesordnung überzugehen; daß das, was von allen Individuen einer Klasse gilt, auch von jedem einzelnen Individuum dieser Klasse gilt, ist sicher ein ebenso ursprüngliches Denkgesetz wie irgendein anderes, ausgenommen das Identitätsprinzip; wer daher jenen Satz aus irgendwelchen Gesetzen über Inhaltsbeziehungen abzuleiten sucht, dürfte sich selbst einer falschen Spitzfindigkeit schuldig machen.

Wenn also das Dictum rücksichtlich seiner Herkunft es mit jedem logischen Gesetz außer dem Identitätsprinzip aufnehmen kann, so treten uns sogleich gewisse Zweifel entgegen, wenn wir seinen Sinn einerseits genauer, andererseits etwas allgemeiner festzulegen suchen, als es in der üblichen, oben angeführten Fassung geschieht. — „Was von allen gilt, gilt auch vom einzelnen.“ Zunächst er-

---

[1]) S. § 2. Übrigens ist dabei hervorzuheben, daß K. dem Dictum eine etwas andere Fassung als die übliche gibt, wobei seine Auffassung des Urteils als einer Beziehung zwischen Begriffen ohne Zweifel maßgebend gewesen ist.

[2]) Unter den zahlreichen Fassungen dieses Prinzips scheint mir die glücklichste und fruchtbarste die von J. Schultz zu sein: „Halte, was Du einmal gesetzt hast, als solches fest!“ (Vierteljahrsschrift f. w. Phil. 1903, 27 S. 10.) Bei dieser Auffassung ist es klar, daß das Dictum eine unmittelbare Folgerung des Prinzips ist. Was ich von allen behaupte, muß ich auch vom einzelnen gelten lassen. Vergl. hierüber auch die Bemerkung von Schultz l. c. S. 3 am Schluß des Abschnitts.

gibt sich eine Verallgemeinerung, die die Bedeutung des Satzes sogleich deutlicher hervortreten läßt, wenn man bedenkt, daß man von „allen“ durchaus nicht gleich auf das „einzelne“, also auf das Individuum, einzugehen braucht, daß ebensogut eine beliebige, aber noch nicht so weit gehende Verengerung des Umfangs der ursprünglich gesetzten Klasse gestattet ist. Dieses geschieht am einfachsten durch Inhaltsbereicherung des die Klasse abgrenzenden Begriffes. Alle Menschen sind sterblich — folglich alle weißen Menschen sind sterblich, alle Metalle können oxydieren — folglich alle Edelmetalle können oxydieren usw. Man könnte also versucht sein, das Prinzip dahin zu fassen, daß an jedem in einem Urteil auftretenden Begriff eine beliebige Umfangsverringerung ohne Gefährdung der Richtigkeit des Urteils zulässig ist. Allein in dieser allgemeinen Fassung ist die Behauptung nicht richtig. „Der Besitz aller Kohlenstationen des Mittelmeeres machte die Engländer zu Herren dieses Gewässers — folglich machte der Besitz von Gibraltar die Engländer zu Herren des Mittelmeeres, wer alle aufgegebenen Vokabeln kann, erhält eine Belohnung — wer die erste aufgegebene Vokabel kann, erhält usw., entweder alle geben mir ihre Stimme, oder ich lehne die Wahl ab — entweder der Vorsitzende gibt mir seine Stimme, oder ich lehne usw.“ sind offenbar keine zulässigen Folgerungen. Ja, im zweiten der angeführten Beispiele kehrt sich sogar die Sachlage um: wenn das Urteil, das den umfangsärmeren Begriff enthält, gilt, so gilt auch dasjenige mit dem umfangsreicheren. Es ergibt sich also die Frage: in welchem Falle ist Umfangsverengerung, in welchem Umfangserweiterung eines in einem Urteil enthaltenen Begriffs gestattet, ohne Gefährdung der Richtigkeit des Urteils? Fassen wir zunächst den ersten Teil der Frage ins Auge, so könnte man vielleicht aus den angeführten Beispielen das Gesetz abstrahieren, daß das Dictum dann gilt, wenn der fragliche Begriff Subjekt eines kategorischen Urteils ist. Allein diese Formulierung leidet wieder an zu großer Vorsicht und trifft daher nicht das Wesen der Sache. Es ist nämlich innerhalb weiter Grenzen willkürlich und lediglich Sache des sprachlichen Ausdrucks, welche grammatische Stelle ich einer Begriffsbezeichnung innerhalb eines Satzes anweise. Ich kann im allgemeinen das Subjekt zum Objekt, zum Attribut, zur ad-

verbialen Bestimmung machen, ohne den Sinn der Aussage zu ändern. Hiernach muß, was vom Subjekt gilt, auch von anderen Satzteilen gelten, und in der Tat behält das Dictum auch für sie in vielen Fällen seine Richtigkeit. „Die Engländer besitzen alle Kohlenstationen des Mittelmeeres — die Engländer besitzen alle Kohlenstationen in der östlichen Hälfte des Mittelmeeres, die Engländer haben sich in den Besitz aller Kohlenstationen des Mittelmeeres gesetzt — sie haben sich in den Besitz aller Kohlenstationen der östlichen Hälfte des Mittelmeeres gesetzt“ usw., sind richtige Schlüsse. — Wir müssen also die Frage ohne Rücksicht auf grammatische Kategorien, lediglich mit Rücksicht auf die logische Beziehung des fraglichen Begriffes zu den anderen im Urteil enthaltenen Begriffen zu beantworten suchen.

Wenn die hier aufgeworfene Frage, was bisweilen geschieht, in den Lehrbüchern der Logik gestreift wird, so findet man sich meistens mit einer scheinbar sehr einfachen Antwort ab. Man sagt, das Wort „alle“ hat zwei Bedeutungen, eine generelle und kollektive; für die erstere gilt das Dictum, für die zweite nicht. Dabei pflegt es denn an einem bewundernden Seitenblick auf die größere Genauigkeit der lateinischen Sprache, die omnes von unusquisque unterscheidet, nicht zu fehlen. Diese Antwort, die durch Gegenüberstellung von Sätzen wie „Bisher hat die Weltgeschichte einen Beherrscher a l l e r *europäischen Staaten noch nicht hervorgebracht“ und „die Herrscher aller europäischen Staaten sind darüber einig, daß der Friede zu erhalten sei“, vielleicht nahe gelegt wird, kann jedoch nicht genügen. Fragt man nämlich weiter, was denn für ein begrifflicher Unterschied zwischen dem generellen und dem kollektiven „alle“ vorliegt, so erhält man die Antwort, daß im ersteren Falle das, was von allen gesagt wird, von jedem einzelnen gemeint sei, im zweiten jedoch nicht — also ein elender Zirkel, und auch das Lateinische hilft uns nicht weiter, denn die Frage ist eben die, wann der Schluß von omnes auf unusquisque gestattet ist, wann nicht. Außerdem kann ich mich nicht davon überzeugen, daß „alle“ in den oben angeführten Beispielen in verschiedenem Sinn gemeint sei. „Alle europäischen Staaten“ bedeutet das eine wie das andere Mal Rußland, Deutschland, Frankreich u. s. f., bis die ganze Fläche Europas erschöpft ist. Daß*

hier ein so fundamentaler Bedeutungsunterschied vorliegt, daß für unmittelbare Schlüsse ganz entgegengesetzte Regeln gelten, ist wohl ausgeschlossen. Oder nehmen wir den Satz „sämtliche Forts eröffneten das Feuer auf das feindliche Kriegsschiff“, so ist hier die Bedeutung von „sämtliche“ sicher so kollektiv wie nur möglich, was aber nicht hindert, daß das Dictum gilt.

Um die aufgeworfene Frage ganz allgemein beantworten zu können, gehen wir von einer sehr allgemeinen Bemerkung aus. Die Bedeutung der meisten Worte oder Wortkombinationen ist im allgemeinen nicht absolut bestimmt, sondern sie erfreut sich eines größeren oder kleineren Spielraums. So bedeutet z. B. „grün“ zahlreiche Farbennuancen, von ganz beliebigen Intensitäten und Sättigungsgraden, „sterben“ bedeutet ersticken, ertrinken, an Altersschwäche zugrunde gehen usw., „Mensch“ einen Kaukasier, Neger, Hottentotten usw. Der Sinn der genannten Worte zeichnet sich also durch Unbestimmtheit aus und steht insofern in striktem Gegensatz zu der Wirklichkeit, auf welche die Worte schließlich angewandt werden und die sich in allen ihren Bildungen vollkommenster individueller Bestimmtheit erfreut. Man schreibt in diesem Sinne jeder Wortbedeutung einen Umfang zu und versteht darunter die Gesamtheit der Individuen, auf die das Wort gemäß seiner festgesetzten Bedeutung Anwendung findet oder finden darf. Dieser Erklärung haftet jedoch noch eine gewisse Unbestimmtheit an, deren Beseitigung für unsere Zwecke wichtig ist. Man kann den Umfang entweder aus denjenigen durch das Wort bezeichneten Individuen bestehen lassen, die tatsächlich als Teile der Wirklichkeit vorhanden sind, oder aber aus allen, die überhaupt nur denkbar sind, und die, wofern sie uns in der Wirklichkeit begegneten, die betreffende Bezeichnung erhalten würden. Im ersten Fall will ich vom empirischen, im zweiten vom logischen Umfang sprechen.[3]) Solange wir nicht imstande sind, jede einzelne Erscheinung der Wirklichkeit in ihrer völligen Bestimmtheit als notwendig zu begreifen, solange uns Tatsachen begegnen, die wir auch anders

---

[3]) Diese Termini haben hier einen anderen Sinn als bei Sigwart. (Logik 1904, § 42, 5, S. 360—361.)

denken können, und wir Dinge denkbar finden, die wir tatsächlich nicht vorfinden, solange fallen beide Umfänge im allgemeinen nicht miteinander zusammen. In den meisten Fällen ist der logische Umfang größer als der empirische, jener kann unendlich sein, während dieser endlich ist. So ist z. B. der empirische Umfang von „Mensch“ höchst wahrscheinlich endlich, denn wie das Menschengeschlecht einen Anfang gehabt hat, wird es wohl auch ein Ende haben, während die Anzahl der denkbaren Menschen unbegrenzt ist. In anderen Fällen sind beide Umfänge gleich groß, so z. B. wenn ich den Begriff einer Geschwindigkeit bilde, die größer als 1 cm und kleiner als 1 dm pro Sekunde ist. Hier ist der logische Umfang unendlich groß, aber der empirische ist es gleichfalls, sobald nur einmal ein Körper von der einen Geschwindigkeit kontinuierlich zu der anderen übergegangen ist. Endlich kann es auch, wenigstens bei einer gewissen Art der Zählung, vorkommen, daß der logische Umfang kleiner als der empirische ist (Beispiel bei Sigwart, Logik 1904, § 42, 5, S. 359 oben). Bemerkenswert ist, daß Umfänge, auch wenn sie unendlich sind, in der Beziehung der Über- bzw. Unterordnung zueinander stehen können (Geschwindigkeit zwischen 1 cm und 1 dm — Geschwindigkeit zwischen 1 cm und 1 m). Im folgenden werde ich den Umfang immer im logischen Sinne verstehen. — Welchen Gebrauch machen wir nun von dem Vorhandensein der Umfänge? Wie man leicht erkennt, einen doppelten. Einmal können wir durch die Wortbedeutung einen bestimmten Teil der Wirklichkeit, nämlich alle diejenigen Individuen, denen das Wort zukommt, hervorheben, um eine Aussage auf sie gemeinsam zu beziehen, oder aber wir können von einem Bestandteil der Wirklichkeit, den wir beschreiben wollen, kenntlich machen, daß er unter einen Umfang falle, indem wir das betreffende Wort auf ihn anwenden. Im ersten Falle kommt es uns auf das ganze Gebiet an, das der Umfang bedeckt, im zweiten nur auf seine Grenzen, im ersten wird der Umfang gleichsam ausgeschöpft, im zweiten nur an einer Stelle berührt. Je nachdem der Umfang in der ersten oder zweiten Art verwandt wird, will ich ihn als fixierend bzw. als begrenzend bezeichnen. Selbstverständlich bedarf die Sprache besonderer Mittel, falls Mißverständnisse zu befürchten

sind, um deutlich zu machen, welche von beiden Anwendungsarten vorliegt. Ist das Wort ein Substantiv, so werden ihm in dem einen Falle Worte wie „alle“ oder der bestimmte Artikel, im anderen Falle der unbestimmte Artikel vorangestellt. Alle anderen Wortarten werden zunächst im begrenzenden Sinne verwandt, sollen sie zur Fixierung gelten, so werden sie substantiviert und erhalten wieder das „alle“ usw. (Gestern starb Herr X — alle Todesfälle veranlassen eine chemische Zersetzung des betroffenen Körpers.) — Wir haben bisher nichts weiter getan, als uns die Bedeutung der generalisierenden Bezeichnung von einem bestimmten Gesichtspunkt aus klar gemacht, wir gehen jetzt einen Schritt weiter, indem wir unsere Betrachtung auf die den Begriffen übergeordneten logischen Einheiten, nämlich die Urteile, ausdehnen. Verstehen wir unter dem Umfang eines Urteils die Gesamtheit der denkbaren Tatbestände, die diesem Urteil entsprechen, so können wir wiederum fixierende und begrenzende Umfänge unterscheiden. Nehmen wir ein positives kategorisches Urteil, z. B. „gestern abend besuchte mich mein Freund X“, so ist zunächst klar, daß dieses einen Umfang hat. Mein Freund X kann um 6^h oder um $6^h\,1^m$ usw. zu mir gekommen sein, er kann einmal oder zweimal angeklopft haben, er kann zur Begrüßung meine Hand geschüttelt haben oder nicht usw. usw., alle diese und unzählige andere Tatbestände können durch denselben Satz bezeichnet werden und bilden seinen Umfang. Spreche ich aber den Satz aus, so behaupte ich keineswegs, daß alle diese Tatbestände vorliegen, vielmehr sage ich von einem vorliegenden Tatbestand aus, daß er unter den Umfang des Urteils falle. Es ist also klar, daß der Umfang hier in begrenzendem Sinne verwandt wird. Anders liegt die Sache bei hypothetischen und negativen Urteilen. Nehmen wir den Vordersatz des Urteils „wenn mich morgen abend mein Freund X besucht, bleibe ich zu Hause“, so knüpfe ich die Folge des Zu-Hause-Bleibens ausnahmslos an alle Tatbestände, die unter den Umfang des Vordersatzes fallen, mag der Besuch um 6^h oder $6^h\,1^m$ eintreffen, mag er mir die Hand mehr oder weniger kräftig schütteln usw. usw., und ebenso liegt die Sache, wenn ich behaupte, daß es nicht wahr sei, daß mein Freund X mich gestern abend besucht

hat (oder daß er mich gestern abend nicht besucht hat). Auch hier soll nicht ein einzelner unter den Urteilsumfang fallender Tatbestand abgelehnt werden, sondern alle überhaupt denkbaren Tatbestände dieser Art. Daß hier von einer individuellen Bestimmtheit des Urteils keine Rede sein kann, geht schon daraus hervor, daß dieselbe doch nur durch Beziehung auf einen Tatbestand der Wirklichkeit gewonnen werden könnte, daß diese Möglichkeit hier aber ausgeschlossen ist, da die betreffende Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist. — Man sieht also, daß in diesen Fällen der Umfang fixierend verwandt wird. — Selbstverständlich können wir noch einen oder mehrere Schritte weiter gehen. Das Urteil, wie es bisher betrachtet wurde, kann wiederum als Bestandteil in eine umfassendere logische Einheit, nämlich in ein neues Urteil, eingehen, dessen Umfang dann wiederum fixierend oder begrenzend ist.

Auf Grund dieser Überlegungen können wir die aufgeworfene Frage vollkommen präzise beantworten. Fragen wir zunächst, welche Urteile als berechtigte Folgerungen aus einem gegebenen Urteil gezogen werden dürfen, d. h. welche Urteile sicherlich wahr sind, wenn ein gegebenes Urteil wahr ist, so lautet die Antwort, daß das alle diejenigen Urteile sind, die den Umfang des gegebenen Urteils in sich enthalten. Denn „ein Urteil ist wahr" bedeutet nichts anderes, als daß ein Tatbestand der Wirklichkeit in seinem Umfang enthalten ist. Erweitere ich nun den Umfang eines an sich bereits wahren Urteils, so ist es klar, daß das neue Urteil gleichfalls den Tatbestand in sich enthält, also a fortiori wahr ist. Ferner fragen wir uns, in welchem Sinne der Umfang eines Urteils beeinflußt wird durch Erweiterung bzw. Verengung der in ihm enthaltenen logischen Einheiten. Wir wollen, um ein konkretes Beispiel zu haben, den einfachsten Fall wählen, nämlich die Beziehung zwischen Umfangsänderung eines Urteils und der ihm unmittelbar untergeordneten Begriffe, und bemerken, daß für alle anderen Fälle genau die gleichen Gesetze gelten. Nehmen wir das Urteil „alle männlichen Angeklagten wurden verurteilt". Verengern wir den Begriff „männliche Angeklagte", indem wir ihn durch „volljährige männliche Angeklagte" ersetzen, so wird der Umfang des Urteils erweitert, indem dem neuen Urteil nicht nur dieselben

Tatbestände wie dem alten entsprechen, sondern auch diejenigen, in denen zwar die volljährigen männlichen Angeklagten verurteilt, die minderjährigen dagegen freigesprochen wurden. Die umgekehrte Wirkung hat natürlich der Ersatz von „männlichen Angeklagten" durch „Angeklagte" überhaupt. Anders dagegen wirkt die Verengerung von „verurteilt", etwa der Ersatz durch „zu Zuchthaus verurteilt". Hierdurch wird, wie man ohne weiteres erkennt, der Umfang des Urteils verringert. Die allgemeine Regel lautet demgemäß: Erweiterung eines fixierenden Umfanges bewirkt bei dem zunächst übergeordneten Umfang Verengung und umgekehrt, wogegen Erweiterung eines begrenzenden Umfanges auch beim übergeordneten Umfang Erweiterung bewirkt. Damit besitzen wir die Möglichkeit, zu entscheiden, in welchem Sinne eine Umfangsänderung auf den Umfang der nicht unmittelbar, sondern mittelbar übergeordneten logischen Einheiten wirkt. Da, soweit begrenzende Umfänge vorliegen, der Sinn der ursprünglichen Änderung derselbe bleibt, genügt es, die übergeordneten fixierenden Umfänge abzuzählen. Je nachdem ihre Anzahl gerade oder ungerade ist, hat die schließlich bewirkte Änderung denselben oder entgegengesetzten Sinn wie die ursprünglich vorgenommene. Halten wir dieses Gesetz mit der Bemerkung zusammen, die wir oben über die Zulässigkeit von Folgerungen gemacht haben, so erhalten wir als Endergebnis folgende Regel:

Ist die Anzahl der fixierenden Umfänge, an denen ein Begriff Anteil hat, gerade, so darf sein Umfang ohne Gefährdung der Richtigkeit des Urteils erweitert werden, ist sie ungerade, so darf er verengert werden.

Prüfen wir die Richtigkeit dieser Regel an konkreten Beispielen.

a) Für das positive kategorische Urteil gilt die Regel: fixierende (Begriffs-)Umfänge dürfen verengert, begrenzende erweitert werden: z. B. alle Kriegsgefangenen wurden durch kriegsgerichtliches Urteil zum Tode des Erschießens verurteilt — folglich: alle dem Zivilstand angehörigen Kriegsgefangenen wurden durch einen Urteilsspruch zum Tode verurteilt. Ein Umfang darf verengert, zwei erweitert werden.

b) Wir nehmen an, die Begriffe seien in einem hypothetisch-positiven oder kategorisch-negativen Satz enthalten. Damit tritt ein fixierender Umfang zu den früheren hinzu, und die Zulässigkeit der Erweiterung bzw. Verengerung kehrt sich um: z. B. (*b*, *α*). Wenn alle dem Zivilstand angehörigen Kriegsgefangenen durch Urteil zum Tode verurteilt werden, werden wir Vergeltung üben — folglich: wenn alle Gefangenen durch kriegsgerichtliches Urteil zum Tode des Erschießens verurteilt werden, werden usw. oder, (b, *β*), es wurden nicht alle dem Zivilstande angehörigen Kriegsgefangenen durch Urteil zum Tode verurteilt — folglich: es wurden nicht alle Kriegsgefangenen usw.

c) Wir nehmen ein hypothetisch-negatives Urteil. Insofern hier der negative Satz selbst Gegenstand der Hypothesis wird, tritt hier noch ein fixierender Umfang hinzu, und die Dinge liegen wieder wie sub a. Z. B.: Falls nicht alle Gefangenen durch kriegsgerichtliches Urteil zum Tode des Erschießens verurteilt werden, werden wir die Feindseligkeiten einstellen — folglich: Falls nicht alle dem Zivilstand angehörigen Gefangenen durch Urteil zum Tode verurteilt werden, werden usw.

Beispiele, in denen die Komplikationen noch weiter gehen, anzuführen, erscheint nicht nötig.

Die Richtigkeit der aufgestellten Sätze läßt sich bis zu einem gewissen Grade in einfacher Weise durch die Grundformeln der algebraischen Logik dartun. Ich bediene mich, um das zu zeigen, der Schröderschen Bezeichnung und der Erweiterungen, die sie von seiten seiner Freunde erfahren hat. Ich nehme an, es sei

$$a \,(\, b;$$

d. h. der Übergang von a zu b soll eine Umfangserweiterung, der von b zu a eine Umfangsverengerung sein. Falls nun

$$b \subseteq c \text{ [4]}$$

so folgt: $a \subseteq c;$

d. h. im Subjekt ist Umfangsverengerung zulässig. Falls dagegen

$$c \subseteq a$$

so folgt: $c \subseteq b;$

---

[4]) a $\subseteq$ b bedeutet, daß der Umfang von a im Umfang von b enthalten oder im Grenzfall mit ihm identisch sei.

d. h. im Prädikat ist Umfangsvergrößerung gestattet. Man sieht, daß diese Sätze weniger allgemein als die sub a angeführten sind und daß sie daher das Wesen der Sache nicht so genau treffen. Sie machen nämlich die beschränkenden Voraussetzungen, daß das Urteil aus nur zwei Begriffen bestehe, die stets in derselben logischen Beziehung erscheinen und von denen der eine fixierend, der andere begrenzend verwandt wird. Einerseits bleiben also unberücksichtigt alle Satzteile außer Subjekt und Prädikat, anderseits der Fall, daß sämtliche Wortbedeutungen in begrenzendem Sinne genommen werden. So steht z. B. der Schlußmodus der dritten Figur: einige a sind c, alle a sind b, folglich sind einige b c außerhalb des Rahmens der eben angeführten Formeln, während er sich der Regel a, einfügt. (Der Obersatz enthält keinen fixierenden Umfang, daher ist die Erweiterung des Umfanges a zu b gestattet.) — Beiläufig gesagt halte ich Schröders Auffassung der partikularen Urteile als verkappter Existenzialsätze mit doppelter Negation für unnötige Künstelei. Allerdings enthalten sie einen Hinweis auf bestimmte Teile der Wirklichkeit, aber dieser ist in den generellen Urteilen, wofern sie nicht analytisch sind, genau in der gleichen Weise enthalten. Zu denken gibt übrigens der Umstand, daß auch die generellen Urteile es sich bereits haben gefallen lassen müssen, für Existentialurteile mit doppelter Negation angesehen zu werden. nämlich in der Schule Brentanos. Ein weiteres Eingehen auf diesen Punkt, das viel verhandelte Streitfragen aufrühren müßte, ist natürlich nicht meine Absicht.

Falls ferner, immer unter der Voraussetzung $a (b$,

$$(a \ddagger c) \ddagger (d \ddagger e),$$

so folgt:

$$(b \ddagger c) \ddagger (d \ddagger e).$$

Ist dagegen

$$(c \ddagger b) \ddagger (d \ddagger e),$$

so folgt:

$$(c \ddagger a) \ddagger (d \ddagger e);$$

zwei Sätze, die unserem Fall $b\alpha$ *entsprechen.*

Für die Negation stellt die algebraische Logik verschiedene Formeln auf, je nachdem ein Urteil oder Begriff negiert wird. Im ersten Fall lauten die $b\beta$ *entsprechenden Formeln:*

Aus

$$a_1 \ddagger c$$

folgt: $b_1 \ddagger c$[5])
und aus $c \ddagger b_1$
folgt: $c = a_1$.[6])

Wird dagegen ein Urteil negiert, so nehmen wir an, es sei F eine unter allen Umständen falsche Behauptung. Aus

$$(a \ddagger c) = F$$

folgt: $(b \ddagger c) = F$;

und aus

$$(c \ddagger b) = F$$

folgt: $(c \ddagger a) = F$ *(entspricht* $b\beta$*).*

Endlich folgt aus

$$[(b \ddagger c) \ddagger (d \ddagger e)] = F:$$
$$[(a \ddagger c) \ddagger (d \ddagger e)] = F;$$

und aus

$$[(c \ddagger a) \ddagger (d \ddagger e)] = F:$$
$$[(c \ddagger b) \ddagger (d \ddagger e)] = F \text{ (entspricht } c).$$

Um bei der Anwendung unserer allgemeinen Regel nicht in Fehler zu verfallen, muß man mehrere Punkte beachten, von denen einige hier angeführt seien.

1. Es kommt häufig vor, daß, während wir grammatisch nur einen Satz aussprechen, wir dennoch zwei Urteile fällen, derart, daß ein Begriff, je nachdem er als Bestandteil des einen oder des anderen Urteils aufgefaßt wird, an einer geraden oder ungeraden Anzahl von fixierenden Umfängen teil hat. In diesem Falle darf er weder verengert noch erweitert werden, da immer eines der beiden in dem neu entstandenen Satz enthaltenen Urteile aus dem entsprechenden ursprünglichen Urteil durch unzulässige Umfangsänderung entstanden wäre. Sagt z. B. ein Lehrer zu seinem Schüler: „Weil Du alle aufgegebenen Vokabeln der Lektion 7 gekonnt hast, so erhältst Du eine Belohnung“, so ist damit zweierlei gesagt: 1. Du hast alle usw. gekonnt, 2. wenn Du usw. gekonnt hast, so erhältst Du usw. Das erste Urteil ist begrenzend, das zweite fixierend, denn es will sagen, auch wenn Du die Vokabeln in irgendeiner

---

[5]) *Der Beweis lautet* $a_1 \ddagger c$; $c_1 \ddagger a$; $c_1 \ddagger b$; $b_1 \ddagger c$.

[6]) *Beweis entsprechend.*

anderen als der tatsächlich zutage getretenen Weise gekonnt hättest, z. B. noch fließender oder etwas weniger sicher, so hättest Du gleichfalls die Belohnung erhalten. Auf demselben Blatt stehen die Beispiele, von denen wir ausgegangen sind. „Der Besitz aller Kohlenstationen des Mittelmeeres machte die Engländer zu Herren dieses Gewässers“ ist gleichbedeutend mit „weil die Engländer usw. besaßen, waren sie usw.“, das Urteil „entweder A ist, oder B ist“ mit „wenn A ist, ist nicht B, wenn A nicht ist, ist B“. In allen diesen Fällen ist aus dem oben angeführten Grunde eine Umfangsänderung der Begriffe im einen wie im anderen Sinne unzulässig.

2. bemerke ich, daß das Wort „wenn“ nicht immer eine einfache hypothetische Beziehung ausdrückt. Nehmen wir z. B. den Satz „wenn ich all mein Diensteinkommen zu wohltätigen Zwecken hingebe, so sichert mir mein Zinseinkommen noch eine meinen Bedürfnissen entsprechende Lebensführung“. Hier wird der Vordersatz keineswegs als Bedingung für das Eintreffen der im Nachsatz angeführten angenehmen Situation hingestellt. Wäre das der Fall, so könnte ich den schlimmen Folgen einer mein Vermögen betreffenden finanziellen Katastrophe auf das bequemste begegnen, indem ich mein dienstliches Einkommen wohltätigen Zwecken opfere, was natürlich nicht gesagt sein soll. Der Sinn des Satzes ist vielmehr der: es ist nicht wahr, daß, wenn ich mein dienstliches Einkommen wohltätigen Zwecken hingebe, mir die Mittel zu auskömmlichem Leben fehlen. Der Begriff „dienstliches Einkommen“ hat also an drei fixierenden Umfängen teil (alles dienstliche Einkommen, wenn, ist nicht wahr), und in der Tat läßt er, entsprechend unserer Regel, eine Umfangsverengerung zu.

3. Einige Bemerkungen verlangen ferner die Relativsätze. Diese können entweder kategoriale oder determinierende Bedeutung haben. „Die Spanier, die, wie man weiß, ein armes Volk sind, sind auch ein bedürfnisloses Volk“ und „alle Menschen, die eitel sind, sind Sklaven ihrer Umgebung“ sind Beispiele für beide Fälle, (die im Französischen bekanntlich durch die Interpunktion unterschieden werden). Der erste Fall bietet keine Schwierigkeiten, der zweite muß dagegen vor einer nicht ganz fernliegenden falschen Deutung geschützt werden. Vor allem ist daran festzuhalten, daß der Relativ-

satz genau dieselbe Rolle spielt, wie irgend ein anderes den Umfang beeinflussendes Merkmal, d. h. daß eine Erweiterung des Umfangs des Relativsatzes zunächst eine Umfangserweiterung für den Begriff veranlaßt, von dem der Relativsatz abhängt. Man erkennt das am besten, wenn man bedenkt, daß z. B. „Menschen, welche eitel sind“, nicht mehr und nicht weniger bedeutet als „eitle Menschen“. Für die Zählung der fixierenden Umfänge, an denen ein Begriff des Relativsatzes teilhat, kommen also in Betracht der Begriff selbst, das Beziehungswort des Relativsatzes und alle diesem letzteren übergeordneten logischen Einheiten. Man nehme die beiden Sätze „Menschen, die einen starken Rausch haben, sind unleidlich“ und „einige unter denjenigen Anwesenden, die einen starken Rausch hatten, waren unleidlich“. Der Begriff „starker Rausch“ hat im ersten Fall an einem (Menschen, d. h. alle Menschen), im zweiten an keinem fixierenden Umfang teil, darf also im ersten Falle verengert (einen starken Weinrausch), im zweiten erweitert (einen Rausch) werden. Verwirrung kann nun der Umstand anrichten, daß der Relativsatz fast ohne Sinnesänderung auch durch einen hypothetischen Satz ersetzt werden kann. Man kann statt des ersten Urteils wohl auch die Behauptung setzen „alle Menschen sind, wenn sie einen starken Rausch haben, unleidlich“, und man könnte glauben, daß durch diese bloß formelle Änderung ein neuer fixierender Umfang (wenn) hinzutritt, während doch die Zulässigkeit der Erweiterung bzw. Verengerung nicht geändert wird. Allein das ist bloßer Schein. Sobald man nämlich den hypothetischen Satz einführt, ist der Begriff „alle Menschen“ ihm nicht mehr übergeordnet und darf daher bei der Zählung nicht mehr berücksichtigt werden. Die Aussage wird jetzt nicht mehr von allen betrunkenen Menschen gemacht, sondern von allen Menschen überhaupt, von deren jedem, mag er sich nun in seinem Leben tatsächlich einmal einen Rausch antrinken oder stets nüchtern sein, gilt, daß, wenn er einen Rausch hat, er unleidlich ist. Mit anderen Worten: die dem Konditionalsatz übergeordnete Einheit ist nicht mehr das ehemalige Beziehungswort des Relativsatzes, sondern das ganze aus Vorder- und Nachsatz bestehende Urteil, das seinerseits begrenzend verwandt wird, welches auch die Be-

schaffenheit seines Subjektbegriffes sein mag. Wiewohl also beide logischen Beziehungen, die hypothetische und die determinierende, als Endergebnis Urteile mit ungefähr demselben Sinn hervorbringen, muß man sich doch in jedem einzelnen Falle für eine von beiden Auffassungen entscheiden, wenn man nicht falsche Resultate erhalten will. Übrigens kann die hypothetische und die determinierende Fassung bei sonst fast völliger Übereinstimmung der Urteile die Bedeutung des Urteils so vollständig umgestalten, daß der Sinn der zulässigen Umfangsänderung umgekehrt wird. Man vergleiche die beiden Urteile „einige Menschen sind, wenn sie einen starken Rausch haben, unleidlich“ und „einige von den Anwesenden, die einen starken Rausch hatten, waren unleidlich“; im ersten Fall darf der Begriff „starker Rausch“ verengt, im zweiten Fall erweitert werden (ein bzw. kein fixierender Umfang).

Ich will endlich die gewonnenen Gesetze benutzen, um eine Frage allgemein zu beantworten, die von Bolzano aufgeworfen und in jüngster Zeit wiederum Gegenstand der Erörterung gewesen ist,[7]) die Frage nämlich, ob das Gesetz, daß durch Bereicherung des Inhaltes eines Begriffes sein Umfang vermindert wird, Ausnahmen erleidet, oder nicht. Die Antwort ergibt sich aus unseren Auseinandersetzungen von selbst. Fügt man einem der in dem fraglichen Begriffe enthaltenen Teilbegriffe ein Merkmal hinzu, so verringert man zunächst den Umfang dieses Teilbegriffes. Je nachdem nun die Anzahl der diesen Teilbegriff übergeordneten fixierenden Umfänge gerade oder ungerade ist, wird der Umfang des fraglichen, d. h. des umfassenden, Begriffes gleichfalls verringert — der in der herkömmlichen Logik allein berücksichtigte Fall — oder er wird erweitert.

Man kann dieses Resultat noch auf anderem Wege erhalten Eine Klasse K (Begriffsumfang) wird, so kann man sagen, durch ein Urteil von der Gestalt „wenn etwas die Bedingung V erfüllt, gehört es zu K“ festgelegt. Ich nehme jetzt an, daß V einen Begriff a

---

[7]) Kreibig: Vierteljahrsschrift f. w. Ph. 1904, S. 375ff.

enthält, der an einer geraden Anzahl von fixierenden Umfängen teilhat. Verringere ich jetzt den Umfang von a, indem ich a ein neues Merkmal hinzufüge, und bezeichne die neu entstehende Bedingung mit V', so muß das Urteil „wenn etwas V' erfüllt, gehört es zu K“ gleichfalls richtig sein; denn da dem a eine ungerade Anzahl von fixierenden Umfängen übergeordnet ist (die in V nach Voraussetzung enthaltene gerade Anzahl plus dem hypothetischen Satz, der die Erfüllung von V zur Bedingung für die Zugehörigkeit zu K macht), so ist die vorgenommene Umfangsverengerung nach unserer Hauptregel zulässig. Was die inhaltsreichere Bedingung V' erfüllt, gehört also gleichfalls zu K, d. h. die durch V' festgelegte Klasse K' ist kleiner als K (oder im Grenzfall ebenso groß). Damit ist der eine Teil der Behauptung bewiesen, der Beweis des anderen Teiles ist entsprechend.

Als Beispiele führe ich folgende Begriffe an: Kinder, die nicht konfirmiert sind (*A*), 14jährige Kinder, die nicht konfirmiert sind (*B*), 14jährige Kinder, die nicht bei Pastor X. konfirmiert sind (*C*). Der Umfang *B* ist kleiner als *A*, *C* dagegen größer als *B*. Oder: Menschen, die, wenn sie all ihr Vermögen verlieren, nicht länger leben mögen (*D*), Menschen, die, wenn sie all ihr Barvermögen verlieren, nicht usw. (*E*). Der Umfang *E* ist kleiner als *D*; alles in Übereinstimmung mit unserer Regel.

Ich glaube hiermit die von Bolzano aufgeworfene Frage in denkbar präzisester Weise beantwortet zu haben. Der Sache nach stimmt die hier gegebene Lösung mit den Ausführungen Kreibigs l. c. ungefähr überein. Daß K. nicht dazu gelangte, seiner Antwort eine so allgemeine Formulierung zu geben, wie es hier geschehen ist, liegt, wie ich glaube, an zweierlei: erstens rechnet er die Bestimmung „alle“ zu den Inhaltsbestandteilen eines Begriffes, was nicht unbedenklich ist, zweitens ist ihm die Wichtigkeit der Negation für das Problem entgangen. Daß ich im übrigen seiner Arbeit eine Hauptanregung verdanke, möchte ich ausdrücklich hervorheben. — Sucht man nach sonstigen historischen Anknüpfungspunkten für die hier dargelegte Auffassung, so wird man alsbald auf Hamiltons Gedanken von der Quantifizierung des Prädikates verfallen, der hier, allerdings modifiziert und verallgemeinert, benutzt ist. Mir selbst ist diese Be-

ziehung erst nach Niederschrift des Vorstehenden zum Bewußtsein gekommen.

Zum Schluß zwei Anmerkungen mehr persönlicher Natur. Erstens glaube ich, daß Fragen wie die hier behandelten weder vom Standpunkt der einseitigen Inhaltslogik noch dem der Umfangslogik befriedigend behandelt werden können. Beide Betrachtungsweisen müssen sich vielmehr gegenseitig unterstützen, möglichst zur Einheit miteinander verschmelzen. Das Feldgeschrei „hie Inhaltslogik! hie Umfangslogik!“ wäre hier wenig angebracht, wie es denn nach meiner Überzeugung auch sonst für die Entwicklung der Wissenschaft wenig förderlich ist. Zweitens will ich bekennen, daß mir durch Untersuchungen wie die hier durchgeführte eindringlich ins Bewußtsein gebracht wird, daß die Logik so gut eine induktive Wissenschaft ist, wie nur irgendeine andere. Sie hat wie jede induktive Wissenschaft einen gegebenen Tatbestand zu betrachten und zu versuchen, an ihm Gesetzmäßigkeiten zu entdecken. Der Glaube an die Richtigkeit der Gesetze hängt dabei ausschließlich von der Überzeugung ab, daß man keinen der Tatbestände übersehen habe, die für das Gesetz in Betracht kommen. Nur insofern liegen die Verhältnisse für die Logik anders als für die Naturwissenschaften, als die Herbeischaffung des für sie in Frage kommenden Materials an Tatsachen weniger von der Reizung der Sinnesorgane als vielmehr von mehr innerlichen psychischen Faktoren, besonders dem Willen zum Denken, abhängt. Ursprung und Beschaffenheit ihres Stoffes ist ihr also charakteristisch, nicht jedoch die Methode für Bearbeitung desselben, die sie im ganzen mit anderen Wissenschaften teilt, wenn auch selbstverständlich die Besonderheit des Stoffes gewisse Besonderheiten der Methode unweigerlich nach sich zieht.

VI.

Nietzsches Moral vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus.

Von

Stefan Sterling (Warschau).

Die wichtigste Eroberung der jetzigen Kultur, der größte Sieg über die menschliche Seele ist der soziale Strom, der seit Oliver Cromwell, seit der Zeit der französischen Revolution bis heute immer mehr wächst, sich entwickelt, immer stärker wird und alle Hemmnisse fortreißt. Es beugen sich die am meisten mit Feudalismus durchsickerten Geister; mit Angst schauen in die unweite Zukunft Leute, die nur für sich und mit sich leben; weil die kraftlosen Strebungen der Heloten, das mächtige Stöhnen des Spartakus, die Gespenster des gemordeten Bauernstandes während der Jacquerie und eine unendliche Kette von Unrecht und Unglück eine Moral auf die große Christuslehre gegründet haben. Und seit Jahrtausenden ist die Gesellschaft mit den Prinzipien der Alliebe — selbstverständlich nur theoretisch — durchdrungen, redet sich ein, daß sie sich nur durch sie lenken läßt. Es ist ihre Pseudowahrheit geworden, die ihr in Fleisch und Blut übergegangen ist; und jeder heutige Tag versichert ihr das. Aber auf einmal kommt ein Mensch, der sagt: das alles ist Lüge! Und er sagt es mit solcher feurigen Begeisterung, mit solcher Flamme und so tiefer Überzeugung, daß er allmählich immer mehr und mehr Zuhörer und Anhänger findet. Es ist — Nietzsche, der für einen kühlen Anatomen nicht von normalen Menschen stammen konnte (Möbius)[1], der für einen objektiven Lehrer der Geschichte der Philosophie ein

Apostel von sieben „Anti“ (Vaihinger)[2]) und endlich eine in den letzteren Zeiten so häufige Entartungserscheinung war (Nordau).[3]) Und doch war Nietzsche nicht der erste, welcher gegen die allgemein angenommenen Grundlagen der Ethik hervorgetreten ist. Schon einer der Sophisten — Kallikles — behauptet in einer heftigen Diskussion mit Sokrates,[4]) daß meistenteils Natur und Gesetz einander entgegen sind: denn nach der Natur ist alles, was schlimmer ist, auch häßlicher, also Unrecht leiden, nach dem Gesetz aber ist es Unrecht tun. „Denn einem Manne geziemt es wohl nicht, Unrecht zu leiden, sondern einem Sklaven, für den es besser ist zu sterben, als zu leben, weil er, wenn ihm Unrecht und Schmach widerfährt, nicht imstande ist, sich selbst zu helfen oder einem andern, der ihm wert ist. Allein meines Erachtens ist es der schwächere und größere Haufen der Menschen, der die Gesetze macht. Er macht sie demnach nach seinem Vorteil und zieht nur diesen in Bestimmung dessen, was zu loben oder zu schelten sei, zu Rat. Und um die stärkeren und diejenigen, die imstande wären, sich Vorteile zu verschaffen, abzuschrecken, damit sie sich diese Vorteile nicht verschaffen, sagt man, es sei schändlich und ungerecht, sich Vorteile zu erwerben. Das nennt also der große Haufen Ungerechtigkeit, wenn man sich bestrebt, mehr zu haben als andere.“ „Die Natur selbst hingegen beweiset umgekehrt, es sei recht, daß der Bessere und Stärkere mehr habe als der Schlechtere und Schwächere“ (39d). „Sage ich dir nicht schon lange“, endet Kallikles seine Betrachtungen, zu welchen er später noch einmal wiederkehrt (46), „daß mir das Bessere und das Stärkere eines und dasselbe ist? Oder bildest du dir ein, ich werde jemals sagen, das seien Gesetze und Rechte, was ein Haufen zusammengelaufener Sklaven und allerlei nichtswürdiger Leute, die bloß körperliche Stärke haben, etwa verordnen möchten?“ (44). So predigte der Sophist in den Zeiten der griechischen Ästhetik, der Vergötterung der physischen Schönheit, in der Periode der Platoschen Idee von der Herrschaft der Weisen. Und ähnlich predigte Anaxarchos, ein Cyniker und Lehrer von Pyrrhos und der unzertrennliche Gefährte Alexanders des Großen. Aber die Welt änderte ihre äußere und innere Gestaltung; es fangen an

neue Ideale zu herrschen, die Beispiele der ersten Märtyrer des Christentums begeisterten die Millionen — und die Weltgeschichte ist schon nach dieser Richtlinie gegangen. Es ist wahr, daß auch das Mittelalter — die Jahrhunderte der Reformation und der Geistesbefreiung — de Sades, Machiavellis und Montaignes hatte, aber es war die Renaissanceepoche, die Zeit der größten ethischen Zusammenstöße, die Zeit der Cellini und Ribera, der größten Kunstüppigkeit neben vollständiger Moralapathie. Endlich das Jahrhundert der Befreiung Amerikas, der französischen Revolution und der polnischen Konstitution (3. Mai 1791) hat Voltaire und Rousseau, die typischen Blumen der französischen Kultur, erzeugt. Und dann in der Zeit des größten Kampfes um die Freiheit und Gleichheit kommt Caspar Schmidt und ruft:[5]) Meine Macht bin Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum. „Ich leite alles Recht und alle Berechtigung aus mir her; Ich bin zu allem berechtigt, dessen Ich mächtig bin. Ich bin berechtigt, Zeus, Jehova, Gott usw. zu stürzen, wenn Ich's kann; kann Ich's nicht, so werden diese Götter stets gegen mich im Rechte und in der Macht bleiben, Ich aber werde Mich vor ihrem Rechte und ihrer Macht fürchten in ohnmächtiger „Gottesfurcht", werde ihre Gebote halten und in allem, was ich nach ihrem Rechte tue, Recht zu tun glauben, wie etwa die russischen Grenzwächter sich für berechtigt halten, die entrinnenden Verdächtigen tot zu schießen, indem sie „auf höhere Autorität", d. h. „mit Recht" morden. Ich aber bin durch mich berechtigt zu morden, wenn Ich Mir's selbst nicht verbiete, wenn Ich selbst Mich nicht vorm Morde als vor einem „Unrecht" fürchte... Ich bin nur zu Dem nicht berechtigt, was Ich nicht mit freiem Mute tue, d. h. wozu Ich Mich nicht berechtige. Ich entscheide, ob es in Mir das Rechte ist; außer Mir gibt es kein Recht... Ob Mir die Natur ein Recht gibt, oder Gott, die Volkswahl usw., das ist Alles dasselbe fremde Recht, ist ein Recht, das Ich Mir nicht gebe oder nehme... Die Kommunisten behaupten: „die Erde gehört rechtlich demjenigen, der sie bebaut und die Produkte derselben denjenigen, die sie hervorbringen." Ich meine, sie gehört dem, der sie zu nehmen weiß, oder, der sie sich nicht nehmen, sich nicht darum bringen läßt. Eignet er sie sich an, so gehört

ihm nicht bloß die Erde, sondern auch das Recht dazu. Dies ist das egoistische Recht, d. h. Mir ist's so recht, darum ist es Recht." Diese Worte illustrieren deutlich Schmidts Individualismus, seine Anschauung über das Wesen des Rechtes, seine geistigen Anarchismuskeime; davon kommt der Haß gegen die Religion, gegen alles, was von dem Kraftpöbel mit Gewalt aufgedrängt wird, was ein Individuum zur Vergötterung gewisser durch die Allgemeinheit ausgemachten Götzen und Urteile zwingt. Je weniger das Individuum gemeinschaftlich mit der Umgebung zu tun hat, desto mehr macht es in sich Rechte aus. Und einige Jahrzehnte nachher wird Oscar Wilde sagen: „Ah! Sagen Sie nicht, daß Sie mit mir übereinstimmen. Wenn Leute mit mir übereinstimmen, so fühle ich immer, daß ich Unrecht haben muß!" (Intentions). Es entsteht also ein gewisser Geistesaristokratismus, welcher noch dadurch greller wird, daß er vollständig dem Charakter des ganzen XIX. Jahrhunderts, den Bestrebungen von Marx und Engels, den feuerigen Lassalleschen Reden, dem Völkererwachen zur Freiheit, welches mit Blut und Kampf begleitet wird, widerspricht. Und in so einem Momente erscheint Nietzsche, der nicht nur mit Verachtung alles anschaut, was ringsherum stattfindet, sondern der alles, zu dem die Menschheit allmählich sich nähert, gründlich zerstören und vernichten will. Die Kultur, welche Europas Stolz ausmacht, ist für ihn häßlich, ist kein Fortschritt, sondern eine Degeneration; die Menschheit kämpft um solche Ideale, um welche zu kämpfen sie kein Recht hat, sie will gegen das Verlangen der Natur, gegen deren prinzipielle Grundlagen handeln. Alles, was die Welt als Gutes und Böses annimmt, ist nach Nietzsche gar nicht so zu werten — und das ist das Fundament für seine Ethik, wie wir sie in der dritten und letzten Periode seiner Tätigkeit finden.[6]) Nietzsche — Mensch hat sehr viel Schmerzvolles erlebt, er lernte moralisch und physisch zu leiden, er hat verstanden, daß nur im Leiden die ganze Lebenskraft liegt, daß nur vom eigenen Willen die innere Ruhe abhängt. Der Wille wird für ihn der Weltallsleiter, er soll nur gesunde Stämme, die Zukunftsmenschen, die „Übermenschen" schaffen. Es wird eine neue Ethik entstehen, nicht die von heute, weil „in aller bisherigen Wissenschaft die

Moral fehlte, so wunderlich es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, daß es hier etwas Problematisches gebe! Was die Philosophen „Begründung der Moral“ nannten und von sich forderten, war im rechten Lichte gesehen nur eine gelehrte Form des guten Glaubens an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres Ausdrucks, also im Tatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, daß diese Moral als Problem gefaßt werden dürfe: — und jedenfalls das Gegenstück einer Prüfung, Zerlegung, Anzweiflung, Vivisektion eben dieses Glaubens“.[7]) Die Moral, welche Schopenhauer mit dem Satze umfaßt: neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva, — ist für ihn „abgeschmackt-falsch“ und sentimental. Darum kann sie nur in solcher Gesellschaft herrschen, in welcher wir jetzt leben, sie konnte nur solche Geschichte erzeugen, welche wir hinter uns haben. Aber Nietzsche schämt sich dieser Geschichte, er hätte sie gern aus dem Menschengedächtnis vernichtet; er wollte, daß ihr Ursprung noch einmal beginne, damit sie eine Geschichte wirklicher Taten, Willenstaten, der Kraft wäre, und nicht die Geschichte des Strebens nach allgemeinem Glücke, des Hedonismus von Benthams oder Mill. Ja, sogar in der heutigen Moral ist das einzige wesentliche, mit der Natur übereinstimmende Element der Zwang, die Notwendigkeit des Unterworfenseins unter solche und nicht andere Gesetze; schon in dieser Tatsache liegt ein Keim der Kraft, welche Nietzsche so vergöttert. Weil unsere Moral, wie wir sie in jetzigen Zeiten auffassen müssen, ist „der décadence-Instinkt selbst, der aus sich einen Imperativ macht: sie sagt: „Geh zugrunde!“ — sie ist das Urteil Verurteilter“ . . . „— Ich bringe ein Prinzip in Formel. Jeder Naturalismus in der Moral, das heißt jede gesunde Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht, — irgend ein Gebot des Lebens wird mit einem bestimmten Kanon von „Soll“ und „Soll nicht“ erfüllt, irgend eine Hemmung und Feindseligkeit auf dem Wege des Lebens wird damit beiseite geschafft. Die widernatürliche Moral, das heißt fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade gegen die Instinkte des Lebens, — sie ist eine bald heim-

liche, bald laute und freche Verurteilung dieser Instinkte. Indem sie sagt „Gott sieht das Herz an," sagt sie Nein zu den untersten und obersten Begehrungen des Lebens und nimmt Gott als Feind des Lebens. . . Der Heilige, an dem Gott sein Wohlgefallen hat, ist der ideale Castrat. . . Das Leben ist zu Ende, wo das „Reich Gottes" anfängt". . .[8]) Aber zu diesen klar formulierten Schlüssen ist unser Philosoph nur auf dem Wege der Betrachtungen des ganzen Lebens gekommen; schon in seiner Jugend, als 13jährigen Knaben — wie er selbst beichtet — quälte ihn der Gedanke über den Ursprung des Bösen. Damals machte er Gott zum Vater des Bösen: „Wollte es gerade so mein „A priori" von mir? jenes neue, unmoralische, mindestens immoralistische „A priori" und der aus ihm redende ach! so anti-kantische, so rätselhafte „kategorische Imperativ", dem ich inzwischen immer mehr Gehör und nicht nur Gehör geschenkt habe? . . . Glücklicherweise lernte ich beizeiten das theologische Vorurteil von dem moralischen Abscheiden und suchte nicht mehr den Ursprung des Bösen hinter der Welt".[9]) Hier entsteht also der ganze Unterschied zwischen dem jungen Nietzsche und dem reifen Gelehrten, welcher die Metaphysik abgelehnt und ihr vollständig entsagt hat, aber auf dem festen Grunde des Positivismus geblieben ist: die Entdeckung der Moralursprünge nicht hinter der Welt, aber in ihr selbst — das ist Nietzsches philosophisches Hauptideal; er rankt zu ihm immer höher empor — säet die ersten Körner in „Menschliches Allzumenschliches", die Keime entwickeln sich in „Jenseits von Gut und Böse", bis sie endlich üppig auswachsen in „Genealogie der Moral" und „Antichrist". Aber die Spuren des Hauptgedankens finden wir in allen Werken von Nietzsche vom Anfang der zweiten Periode seiner Tätigkeit an, der Periode des Positivismus. Es ist das Streben zur Wahrheit, die Absicht, das Unwahrscheinliche durch ein mehr Wahrscheinliches oder vielleicht unter Umständen „einen Irrtum durch einen anderen" zu ersetzen. Es handelt sich um den Wert des „Unegoistischen," der Mitleids- und Selbstopferungs-Instinkte. „Aber gerade gegen diese Instinkte redete aus mir ein immer grundsätzlicherer Argwohn, eine immer tiefer grabende Skepsis! Gerade hier sah ich die große Gefahr der Menschheit, ihre sublimste

Lockung und Verführung — wohin doch? ins Nichts? — gerade hier sah ich den Anfang vom Ende, das Stehenbleiben, die zurückblickende Müdigkeit, den Willen gegen das Leben sich wendend, die letzte Krankheit sich zärtlich und schwermütig ankündigend: ich verstand die immer mehr um sich greifende Mitleids-Moral, welche selbst die Philosophen ergriff und krank machte, als das unheimlichste Symptom unserer unheimlich gewordenen europäischen Kultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus? zu einem Europäer-Buddhismus? zum Nihilismus?" . .[9]) Und wer weiß, ob nicht gerade umgekehrte Werte mit der Wahrheit übereinstimmen, ob alles, was unserer Kultur zum Stolz gereicht, nicht falsch ist; ob nicht dagegen das Böse viel schönere Früchte geben könnte, einen üppigeren Ertrag, eine reichere Kultur und andere Menschen, die Zukunftsmenschen erzeugen, über welche schon Goethe im „Faust" erwähnt („So glaubst du dich schon Übermensch genug"). Nietzsche, als ein Philolog von Beruf, sucht zuerst das Problem auf dem Wege der Geschichte der Sprache zu lösen und beweist, daß „gut" immer vornehme, stärkere Menschen bedeutet, welche in jeder Beziehung — geistiger wie physischer — immer höher, als die Umgebung, stehen; „gut" ist der Gegensatz zu der letzteren, zu den gewöhnlichen, schwachen Leuten, zur Plebs. Nicht mit Notwendigkeit ist der Begriff „gut" mit einem egoismuslosen Handeln verbunden; nur die heutige Kultur und solche Gelehrte, wie Herbert Spencer, wollen den Begriff „gut" dem „nützlich", „zweckmäßig" usw. gleichsetzen; ursprünglich aber, philologisch ist „gut" nur für Vornehme, Stärkere, die Besitzer und Herren anzuwenden; „böse" — für die Plebs, für die Menschenherde. Ja, es können sogar Rassenverschiedenheiten in Betracht kommen: lat. malus stammt vom griechischen μέλας — schwarz, als eine besiegte unterworfene Rasse, im Gegensatz zu den helleren Herren, den Eroberern und Siegern, der Herrenrasse (was lateinisch auch bonus bedeutet: bonus = duonus, derselben Wurzel wie in bellum = duellum = duenlum). Diese Herrenrasss hat „die ritterlich - aristokratischen Werturteile zu ihrer Voraussetzung: eine mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, samt dem, was deren Erhaltung bedingt,

Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele und alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemutes Handeln in sich schließt".[9]) Mit der Zeit kommen die Priester, die größten Feinde, welche überhaupt die Menschheit hatte, mächtige Hasser durch ihre Ohnmacht, welche die Kraft zäumen und hemmen wollen. Daher kommt auch Nietzsches Haß gegen die Juden, dieses priesterliche Volk, „ausgewählt", geplagt seit Jahrtausenden, und doch stolz über seine Herkunft und ruhig über die Zukunft. „Alles, was auf Erden gegen „die Vornehmen", „die Gewaltigen", „die Herren", „die Machthaber" getan worden ist", ruft der Philosoph, „ist nicht der Rede wert im Vergleich mit dem, was die Juden gegen sie getan haben: die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwertung von deren Werten, also durch einen Akt der geistigen Rache Genugtuung zu schaffen wußte".[9]) Diese Umwertung ist nichts anderes als der Altruismus, als eine ganz andere Handelnsweise, die im Gegensatz zur Weltanschauung der Griechen und Römer stand; die Juden samt der Ablehnung der Kraft haben das Mitleid eingeführt — von ihnen kommt also der Sklavenaufstand in der Ethik, welcher bis heute dauert, immer stärker wird und zur machtvollen Entwicklung kam. Besonders aber verhaßt ist ihm Christ: „Dieser Jesus von Nazareth, als das leibhafte Evangelium der Liebe, dieser den Armen, den Kranken, den Sündern die Seligkeit und den Sieg bringende „Erlöser" — war er nicht gerade die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form, die Verführung und der Umweg zu eben jenen jüdischen Werten und Neuerungen des Ideals?"[9]) Nietzsche leugnet gar nicht, daß eine Rasse solcher Sklavenmenschen notwendig klüger sein wird, als eine vornehme Rasse — sie wird aber die Klugheit in ganz anderem Maße ehren: „nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges, während die Klugheit bei vornehmen Menschen leicht einen feinen Beigeschmack von Luxus und Raffinement an sich hat". Es werden aber gewöhnliche Sklaven sein, welche nach der neuen Moral „gut" genannt werden, die in Wirklichkeit aber „böse" sind: „gut" bleiben immer nur kühne, vornehme, höhere Geister, nach ihrem eigenen Willen Lebende, diese

„Barbaren“, „Gothen“, „Vandalen“ — sie schaffen die Kultur, aber nicht diese Kleinen, „diese Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternen Instinkte, die Nachkommen alles europäischen und nichteuropäischen Sklaventums, aller vorarischen Bevölkerung insonderheit — sie stellen den Rückgang der Menschheit dar!“. Das Gleichmachen der Gesetze für alle einerseits, das Vermindern des individuellen Wertes der stärkeren Einheiten anderseits wird die Menschheit in eine große Gefahr bringen: überall diese Einförmigkeit, die uns quält und plagt: „Wir sind des Menschen müde“ . . . Der Kampf zwischen dem „Guten“ und „Bösen“ war, im Grunde genommen, nur ein Kampf zwischen Roma und Judäa — aber die letzte hat den Sieg über den Klassizismus und später über die Renaissance gewonnen; doch Nietzsche, als einem Künstler von Fleisch und Blut, welcher die antike Welt und die Probe ihrer Erneuerung im Mittelalter so liebte, bereitet dieser Sieg ein großes Weh. Die Kraft, die Schönheit sind überwältigt — es triumphiert das Mitleid, welches alle Menschen ausgleichen, auf ein Niveau stellen will; aber es widerspricht ja der Natur, welche so etwas nicht erlauben kann. Solche Menschen wie Alexander der Große, Cesar Borgia oder Napoleon — das sind von Nietzsche geliebte Typen, von welchen er schwärmt, für welche der Wille alles ist: alles muß ihm weichen. Und welche Mittel diese Typen dazu benutzen, auf welchen Wegen sie schreiten — das ist ihm gleichgültig. Darum preist auch Nietzsche den Krieg,[10]) wenn er uns zum Siege des Willens dienen kann, tadelt nicht die Gewalt und nicht die Morde: wer sie tut, muß stark genug sein, um sie zu tun, im anderen Falle könnte er sich nicht gestatten so zu handeln. Eben in dieser Moral, in derartiger Fassung des menschlichen Handelns hat Nietzsche ein gewisses naturwissenschaftliches Werk geschaffen; was auf andere Weise über den Kampf ums Dasein nachgewiesen wurde, hat er auf die Grundlagen der Moral übertragen, hat die Elemente des Bösen und des Guten berührt und wollte sie kritisieren, sie auf diese Art annehmend, auf welche sie vom allgemein ethischen, genauer gesagt, christlichen Standpunkte aus immer dargelegt werden. Schon Renan und Taine haben die Gültigkeit der angenommenen ethischen Werte bezweifelt; aber

niemand hat es mit so einer Kraft, mit solchem künstlerischen Anfluge gemacht wie Nietzsche. Seine Prosa — die Poesie, welche in ihrer Rhythmik nur mit der vom berühmten polnischen Dichter Wyspiański zu vergleichen ist, wollen wir übergehen — ist eine wunderbare Musik; das Ganze seiner Worte gibt ein Gefühl der wirklichen Vollkommenheit; darum ist Nietzsche zuerst ein Künstler und dann ein Philosoph;[6]) darum findet er leichter die Anhänger der gepredigten Wahrheit, welche alles, was durch die Jahrtausende angenommen und probatum ist, stürzt oder wenigstens zu stürzen sucht. Das ist mit der Natur übereinstimmend, wo immer ein unaufhörlicher Kampf stattfindet. Wohin man nur den Blick wirft, überall wird dieser Kampf in voller Kraft zu sehen sein: bei den Pflanzen, wie bei den Tieren. Der Selbsterhaltungstrieb zwingt zum Ausnutzen aller möglichen Mittel, welche den Stärkeren die Existenz garantieren, den Schwächeren den Tod bringen. Es ist ein Naturgesetz, gegen welches zu handeln auch dem Menschen untersagt ist; und Nietzsche ist empört, warum die naturwissenschaftlichen Theorien dem Homo sapiens ein Recht zur Ausnahme in dieser Hinsicht gegeben haben, ja, er war sogar imstande zu meinen, daß „die Schule Darwins sich überall getäuscht hat“.[11]) Der Kampf ums Dasein, strikte angenommen, sollte tatsächlich immer größere Vollkommenheit der Generationen hervorrufen, sollte zur Verbesserung, nicht zur Degeneration führen — und wenn er zur letzteren neigt, so kommt es durch die künstliche, den Forderungen der Natur widersprechende Moral. Also schon Nietzsche selbst gibt sich teilweise eine Antwort und sucht, unbewußt, das ihn quälende Problem zu lösen. — Weiter ist eine wichtige Tatsache auch dieser Umstand, daß wir den Kampf ums Dasein in der menschlichen Gesellschaft naturwissenschaftlich nur von unserem Standpunkte aus auffassen können, von unserem sozialen Bau aus, welcher durch zahlreiche, sehr komplizierte Bedingungen — in die wir hier nicht eintreten können — auf diese und nicht andere Weise stattgefunden und zu solchen Kulturergebnissen, in welchen wir uns jetzt befinden, geführt hat; das ist als eine Notwendigkeit der Geschichte anzunehmen. Wie aber dieser Kampf ums Dasein in der Urgesellschaft vor sich gegangen ist, darüber wissen wir

sehr wenig; in jedem Falle haben wir kein Recht anzunehmen, daß er in dergleichen Form stattgefunden hat, in welcher wir ihn bei den heute zu beobachtenden Naturvölkern finden; denn bei den letzteren nimmt er nicht immer so akute Form an, wie wir es gewöhnlich vom Kampfe ums Dasein erwarten. Ohne lange zu suchen, will ich hier einige Auszüge aus der von Arno Senfft für die Einwohner der Insel Jap gegebenen Charakteristik anführen: „Sie sind freie und stolze Naturmenschen, sie sind feinfühlig und besitzen einen Herzenstakt, der über jedes Lob erhaben ist. Bei meinem engen Verkehr mit ein und denselben Personen mehrere Jahre hindurch hat sich doch kaum einer eine plumpe Vertraulichkeit gestattet. Sie zeigten ein sehr feines Empfinden für das, was angenehm berührt, sie stellten keine Fragen, deren Beantwortung etwas Peinliches an sich getragen hätte, sie hielten Unangenehmes fern und waren stets höflich, gehorsam und bescheiden. Zu bewundern ist ihre würdige Haltung in der Häupterversammlung und vor Gericht. Heftige Redeweise oder Beschuldigung des Gegners der Lüge habe ich nie gehört; die Kinder werden in der ersten Zeit sorgfältig und überhaupt sehr milde behandelt“ usw. usw.[12]) Aus diesen wenigen Worten ist schon klar, daß jene Naturmenschen, die mit der Kultur nichts zu tun haben, im geringen Grade das Element der Kraft zeigen, den tragischen Kampf ums Dasein sehr wenig fühlen. Wir dürfen es in keiner Weise per analogiam auf den Urmenschen übertragen, welcher zweifellos auf viel niedrigerer Entwicklungsstufe sich befand, als die heutigen Naturvölker. Aber bei den letzteren wäre so ein Kampf, wie Nietzsche ihn durchgängig annehmen will, nicht so leicht zu beobachten — es hat dagegen nur unsere kulturelle Gesellschaft die Existenznotwendigkeit eines solchen Kampfes geschaffen. Hätte in Wirklichkeit so ein Kampf — selbstverständlich in einer entsprechenden Form — auch in der Gesellschaft der Naturmenschen geherrscht, so hätte tatsächlich die Herrenmoral immer den Sieg über die Sklavenmoral gewonnen, in jedem Falle aber in etwas veränderter Form, als es sich Nietzsche vorgestellt hat. Die Teilung in die höhere und niedere Klasse findet auch in dem oben angeführten Beispiele statt: Auf dieser Insel Jap unterscheidet man die Aristokratie von den

Sklaven; auf welche Weise die letzteren entstanden sind, bleibt für die Einwohner ganz unbekannt — es scheint, daß sie auch zu einer anderen Rasse gehören —, doch das ist hier nur nebensächlich; das Wichtigste ist das sonderbare quantitative Verhältnis: 80 % bildet die Aristokratie (es ist wirklich schwer, sie so zu nennen!) und nur 20 % — die Plebs. Wir haben hier also nur mit der Abstammungsaristokratie zu tun, wie wir sie bei allen Völkern treffen. In der Tat, ihre Protoplasten waren vielleicht solche Menschen, wie sie sich unser Philosoph vorstellt; aber schon in der dritten, vierten — es handelt sich hier ja doch nicht um die Zahl — kurz, in der weiteren Generation sind solche Individuen geboren worden, welche schon vom Typus der starken, mächtigen Menschen abweichen — es spielen dabei eine wichtige Rolle auch die erblichen Eigenschaften von seiten der Mutter, welche Nietzsche total übergeht — und doch ist ihre Kraft und Macht durch die Abstammung sanktioniert. Nur von einer solchen Herrschaft kann die Rede sein; weil „gute" — im Sinne von Nietzsche, d. h. in physischer und geistiger Beziehung — „Herren"-Einheiten wir auch bei der Plebs finden; niemals aber werden sie durch ihre Abstammungskraftlosigkeit die „Vornehmen", die „Herren" sein. Eben in dieser Hinsicht unterscheidet sich der Mensch von allen übrigen Tieren: er ist ein „Gesellschaftstier" (l'animal social, wie einmal Buffon sagte), d. h. so ein Tier, welches nicht für sich selbst lebt und nur von sich abhängig bleibt, welches ohne andere Mitmenschen nicht existieren könnte — er muß einen Stamm bilden, dessen Mitglieder eng zusammenleben; und das stimmt mit der Natur überein. Jedes andere Tier lebt, wenn es dazu entsprechende Kräfte beweist, wenn es im Kampfe ums Dasein aushält — das ist nur physisches Übergewicht; davon kommt die Rassenverbesserung. Aber ganz anders steht die Sache mit dem Menschen, welcher schon in den ersten Entwicklungsstadien gewisse Merkmale der Vernunft, sogar der Intelligenz offenbaren mußte; es kommen hier also die Elemente der physischen und der geistigen Kraft in Betracht — welche sind die Stärkeren? die physisch oder die psychisch Vollkommneren? Nietzsche als Verehrer der antiken Welt vereinigt wahrscheinlich beide Ideale: für ihn muß der griechische

Begriff der Schönheit unbedingt für die innere wie für die äußere Welt angewendet werden. Hier liegt also eine der falschen Grundlagen, auf welche der Philosoph seine Anschauungen baut: er selbst anerkennt, daß diese „Sklaven" klüger werden — handelt es sich also nur um die äußere, mehr physische Kraft? Dann wäre doch unmöglich von ihr als von der Vollkommenheit beim Menschen zu sprechen; in jedem Falle könnte sie nicht jetzt — möglicherweise auch in früheren Etappen der Menschheitsgeschichte — im Kampfe ums Dasein solche Ergebnisse schaffen, von welchen Nietzsche träumt; sie wird immer nur eine notwendige Bedingung für die Existenz des Menschen, wie jedes anderen Tieres bleiben. Eine Rasse von starken Menschen hätte kein Feld für starke Taten — die sind nur bei einer stark differenzierten Rasse möglich, d. h. übereinstimmend mit dem Kampfe ums Dasein. Bei der Herrenrasse aber wird der Wille eines Herrenindividuums auf einen ungefähr gleichen Widerstand eines anderen Herrenindividuums stoßen, er kann also nicht in die Tat übergehen und wird dadurch nur potenzielle Energie des menschlichen Geistes bleiben. Doch die Menschheit lebt durch die kinetische Energie, die Willensoffenbarung liegt im Handeln, in starken Taten, die charakteristisch für heutige „Herren" sind — fehlt aber so ein Handeln, so geht die Kultur niemals vorwärts. Nichts Wunderbares, daß für Nietzsche Tausende von Kultureinrichtungen von heute, welche der Menschheit Stolz sind, welche ihr aber keine Ehre bringen — meiner Ansicht nach — gräßlich sein könnten. Alle diese Anstalten für die unheilbaren Kranken, Paralytiker, Idioten, die Irrenhäuser usw. usw. sind für die Gesellschaft nicht nur unnützlich, sondern vielmehr Faktoren der Regression; sie hemmen den Gesellschaftsfortschritt, verschwenden die Kraft der gesunden Menschen, die ihr Leben für bessere Zwecke opfern könnten, als für die zwecklose Pflege solcher Kranken, welche von vornherein zum Tode verurteilt sind, welche nichts, weder für die Gesellschaft, noch für sich, schaffen und nur das nehmen, was die anderen erzeugt haben — das Schlimmste liegt aber darin, daß sie es ganz unbewußt machen. Solche Leute sind für die gesamte Menschheit nicht nötig; immerhin wird aber auch ohne sie keine „stärkere" Rasse entstehen — es müssen immer

nur einzelne Einheiten, nur die „Herren“, die Hauptrolle in der Geschichte spielen. Auch Nietzsche — wie Renan oder Flaubert — finden die Menschenarbeit nur für das Entstehen einzelner großer Individuen nötig, aber so großer Individuen, welche die Kulturentwicklung um eine Stufe weitertreiben; und von solchen „guten“, „vornehmen“ Menschen träumt Nietzsche in allen seinen Werken. Nietzsche, eine durchaus edle und tiefe Natur, liebt die Menschheit mit seinem ganzen Ich und liebt das Leben trotz aller Leidenschaften, gerade durch diese Leidenschaften; darum will er sich so eine Kultur vorstellen, die mit der Natur übereinstimmen möchte — das wird die wirkliche Kultur, welche verhindern kann, daß die Menschheit zu frühe müde oder erschöpft werde. „Nietzsches Wert beruht darauf, daß er der Träger einer solchen wirklichen Kultur ist: ein Geist, der, selbst unabhängig, Unabhängigkeit mitteilt und der für andere jene befreiende Macht werden kann, die Schopenhauer in seiner Jugend für ihn wurde.“[13–14])

* *

Zusätze.

[1]) P. J. Möbius: Nietzsche. Leipzig 1904.

[2]) Hans Vaihinger: Nietzsche als Philosoph.

„Ich beschränke mich auf jene sieben Tendenzen als die wichtigsten und zähle sie hier nochmals übersichtlich auf: die antimoralistische, die antisozialistische, die antidemokratische, die antifeministische, die antiintellektualistische, die antipessimistische, die antireligiöse“ (S. 37). Siehe auch von Rudolph Willy: Friedrich Nietzsche.

[3]) Max Nordau: Entartung, Bd. II. „Was bleibt nun von dem ganzen System Nietzsches aufrecht? Wir haben es als eine Sammlung verrückter Behauptungen und windiger Redensarten erkannt, die man eigentlich gar nicht ernst anfassen kann, da sie kaum die Festigkeit der Ringelwölkchen einer Zigarre besitzen“ (S. 330). Ähnliches bei Hermann Türck: Fr. Nietzsche und seine philosophischen Irrwege.

[4]) Platonis Gorgias; noch Kap. 44: Καλ. Ἀλλὰ ταῦτ' ἔστιν ἃ λέγω. τοῦτο γὰρ οἶμαι ἐγὼ τὸ δίκαιον εἶναι φύσει, τὸ βελτίω ὄντα καὶ φρονιμώτερον καὶ ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν τῶν φαυλοτέρων. — Und Kap. 46: Καλ. Ἀλλ' εἴρηκα γε ἔγωγε τοὺς φρονίμους εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα καὶ ἀνδρείους. τούτους γὰρ προσήκει τῶν πόλεων ἄργειν, καὶ τὸ δίκαιον τοῦτ' ἐστί, πλέον ἔχειν τούτους τῶν ἄλλων, τοὺς ἀρχοντας τῶν ἀρχομένων.

[5]) Kaspar Schmidt (Max Stirner): Der Einzige und sein Eigentum. Meine Macht.

[6]) Siehe Alois Riehl: Friedrich Nietzsche, der Künstler und Denker, und Theobald Ziegler: Friedrich Nietzsche.

[7]) Jenseits von Gut und Böse.

[8]) Götzendämmerung. Moral als Widernatur.

[9]) Zur Genealogie der Moral.

[10]) Also sprach Zarathustra: „Der Krieg und der Mut haben mehr große Dinge getan als die Nächstenliebe. Nicht euer Mitleiden, sondern eure Tapferkeit rettete bisher die Verunglückten.“ (Vom Krieg und Kriegsvolke.)

[11]) Der Wille zur Macht. Anti-Darwin (Aph. 324).

[12]) Petermanns Mitteilungen, 1903, H. 3, und „Globus“, März 1907.

[13]) Georg Brandes: Friedrich Nietzsche (Menschen und Werke).

[14]) Das Problem der Zivilisation nach Nietzsche: Der Kampf zwischen Rousseau und Voltaire um 1760. „Der Mensch wird tiefer, mißtrauischer, „unmoralischer“, stärker, sich-selbstvertrauender — und insofern „natürlicher“: das ist „Fortschritt“. — Dabei legen sich, durch eine Art von Arbeitsteilung, die verböserten Schichten und die gemilderten, gezähmten auseinander: so daß die Gesamttatsache nicht ohne weiteres in die Augen springt . . . Es gehört zur Stärke, zur Selbstbeherrschung und Faszination der Stärke, daß diese stärkeren Schichten die Kunst besitzen, ihre Verböserung als etwas Höheres empfinden zu machen. Zu jedem „Fortschritt“ gehört eine Umdeutung der verstärkten Elemente ins „Gute“. — [Der Wille zur Macht. Aph. 32.]

VII.

Plato: Philebus 15 A, B.

By

R. G. Bury (Cambridge).

In the Jan. (1905) no. of this Archiv (XVIII. 2) Prof. Billia objects to a comment of mine on Phileb. 15 A. The passage runs thus: Σὺ δὲ δὴ ποῖα, ὦ Σώκρατες, ἕτερα λέγεις, ἃ μήπω συγκεχωρημένα δεδήμευται περὶ τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον; Ὁπόταν, ὦ παῖ, τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἴπομεν: ἐνταυθοῖ μὲν γὰρ καὶ τὸ τοιοῦτον ἕν, ὅπερ εἴπομεν νῦν δή, συγκεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν· ὅταν δέ τις κτλ. In my edition (p. 12) I write: „ἐνταυθοῖ, i. e. where the one posited is τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων". This comment Prof. Billia criticizes as follows: "Je tiens pour failli l'interpretation de Bury qui fait cette remarque: where the one posited is τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων, en tant que c'est tout le contraire, c'est-à-dire precisement τό ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων, comme il est dit dans les mêmes lignes". From this it is plain that Prof. Billia has totally misunderstood the point of my remark; or, if he has understood it aright and holds it for a blunder, his ingenuity must be equal to extracting from the Greek a sense directly opposed to its obvious meaning. I maintain, therefore, that Prof. Billia's strictures on my interpretation of ἐνταυθοῖ are groundless and unjustifiable: his criticism "je tiens pour failli".

Further, with reference to the lection βεβαιότατα, in Phileb. 15B, it is surely misleading, to say the least, when Prof. Billia writes: — "On dirait que c'est pour rendre obscur et inintelli-

gible le texte que Grovius a introduit βεβαιότατα au lieu de βεβαιότητα qui permettrait tant bien d'entendre . . . Après Grovius vont Stallbaum, Hirschig, Gregg Bury; je ne sais pour quoi. Je reste avec Platon, même des éditions anciennes." These sentences would naturally give the reader the impression that βεβαιότατα is an unauthorized innovation, an invention of Grovius. But the truth is precisely the opposite: all the best codd., including the Clarkianus, concur in βεβαιότατα (see my crit. note ad loc.), and Burnet in his new Oxford text entirely ignores Stephens' βεβαιότητα. Of course, Prof. Billia is free to argue, if he choose, that the subst. is correct here because "c'est le même mot qu'au même propos on rencontre dans le Cratylus, IV"; but he ought not to misrepresent the evidence.

VIII.

La Philosophie au Moyen-Age.

L' Esquisse d'une Histoire générale et comparée des Philosophies médiévales, de M. F. Picavet, a été analysée dans cette Revue lors de son apparition. La deuxième édition de cet ouvrage contient quelques modifications et additions. L'auteur doit être satisfait des témoignages d'approbation que son livre a reçus de toute part. Désormais, un mouvement puissant est créé en faveur de l'étude objective, directe et impartiale de ce Moyen-Age si vaste, si complexe, et dont la connaissance exacte est aussi indispensable pour comprendre l'éveil de la pensée moderne et nombre d'idées, de tendances, d'institutions encore vivantes, que pour saisir jusqu'au bout l'évolution de la pensée antique. Un des points sur lesquels M. Picavet a porté son attention, dans sa deuxième édition, a été le renforcement de sa thèse la plus originale: l'influence prépondérante de l'Alexandrinisme sur la théologie et la philosophie du Moyen-Age, chez les Chrétiens, les Juifs et les Arabes. Il prouve avec la dernière évidence que durant toute cette époque, Plotin ne cessa jamais d'être lu, traduit, utilisé, voire même copié. Et quand ce n'est pas de lui qu'on s'inspire, c'est, le plus souvent, de ses disciples, de commentateurs néoplatoniciens d'Aristote, de Platon et des Stoïciens. Ce qui n'est pas néoplatonicien, au Moyen-Age, est pénétré toujours de néoplatonisme, et arrive aux philosophes, aux théologiens, par des intermédiaires plus ou moins influencés par Plotin.

Les lecteurs de l'Archiv doivent aussi être informés qu'il existe à présent, à la Sorbonne, une chaire pour l'Enseignement des Philosophies de Moyen-Age. M. F. Picavet en est le premier titulaire.

Il importe, enfin, de signaler la réorganisation de la Société pour l'étude de l'Histoire des Philosophies médiévales, fondée en 1898 auprès de la Conférence d'Histoire des Dogmes, à l'École pratique des Hautes-Études. Cette Société fonctionnera aussi auprès du cours institué à la Sorbonne. Elle aura son Bulletin; elle publiera des textes, des études générales, des monographies, des analyses et comptes-rendus et même des morceaux choisis et des éditions à bon marché.[1]) On ne saurait méconnaître l'importance d'un tel centre d'études. Au reste, le nombre des travaux publiés par le directeur de la Société et ses collaborateurs sest déjà considérable. Mais combien d'années faudra-t-il pour que oit rempli le magnifique programm e tracé dans l'Esquisse!

Albert Leclère.

[1]) Les adhérents, qui peuvent être étrangers, paieront une cotisation annuelle de trois francs. Ils devront être admis par le Conseil.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

I.

Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts.

Von

Th. Elsenhans.

III.

Nach einem Briefe Hamanns pflegte J. N. Tetens' Hauptwerk, die „Philosophischen Versuche über die menschliche Natur", von 1777 um die Zeit der Bearbeitung der „Kritik der reinen Vernunft" stets aufgeschlagen auf Kants Schreibtisch zu liegen. Nehmen wir andererseits hinzu, daß auch Tetens Kants Inauguraldissertation von 1770 mehrfach zitiert, so ist begreiflich, daß sich das philosophiegeschichtliche Interesse auch diesem bedeutenden Zeitgenossen Kants mehr und mehr zuwendet. Die Geschichte der Philosophie hat ihn in der Regel vorwiegend als Psychologen berücksichtigt. Die philosophische Zeitlage, in welcher sein Hauptwerk erscheint, läßt aber vor allem eine genaue Feststellung seiner erkenntnistheoretischen Position als wünschenswert erscheinen. Zwei neueste Arbeiten[1]) kommen diesem Bedürfnis entgegen, während eine dritte die Moralphilosophie von Tetens ausführlich behandelt.

---

[1]) Der Vollständigkeit halber nenne ich noch einige frühere Arbeiten, von denen auf die beiden ersten die folgende Arbeit Bezug nimmt: 1. Walter Schlegtendal: J. N. Tetens' Erkenntnistheorie, Diss., Halle 1885, 2. Otto Ziegler: J. N. Tetens Erkenntnistheorie im Verhältnis zu Kant, Diss., Leipzig 1888. 3. M. Dessoir, des Nic. Tetens Stellung in der Geschichte der Philosophie. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XVI, 1892, S. 355—368. (Mit einer über den

8) Max Brenke, Johann Nicolas Tetens' Erkenntnistheorie vom Standpunkte des Kritizismus. Dissertation, 70 S. Rostock 1901.

Der Verfasser setzt seine Darstellung der Tetensschen Erkenntnistheorie von Anfang an in Beziehung zum Kritizismus. Berührungspunkte ergeben sich schon in den grundlegenden Bestimmungen.

Alle Vorstellungen gehen nach Tetens, soweit sie inhaltlich bestimmt sind, ursprünglich auf Empfindungen oder Gefühle zurück, wobei „Fühlen" und „Empfinden" in diesem Zusammenhang als identisch gebraucht werden. Empfindungen sind daher nach ihm „der letzte Stoff aller Gedanken und aller Kenntnisse". Wir halten aber die Empfindungen und Vorstellungen „nicht selbst für ihre Objekte, sondern setzen noch etwas anderes außer der Vorstellung voraus, das die Quelle der Empfindung ist und diese letztere auch wohl in den Zeitpunkten hervorbringen könnte, in welchen wir sie nicht haben" (S. 11f.). Die Objekte aber, die wir voraussetzen, sind die „Dinge an sich". „Wir fühlen und empfinden", heißt es im zweiten „Philosophischen Versuch" (II, 190), „1. die absoluten Gegenstände und Veränderungen der Dinge an sich, und diese sind entweder in uns oder außer uns. Da haben wir äußere Empfindungen und innere Empfindungen!" Die „sinnlichen Vorstellungen" aber, welche den Stoff unserer Erkenntnis bilden, sind nichts als „Bilder und Zeichen". Sie „hängen von der Natur des empfindenden Wesens ab". „Sie sind nur etwas Subjektivisches; das was sie sind, sind sie nur für den, der sie aufnimmt" (S. 16). Wie wird nun von Tetens diese Subjektivität überwunden? Wie gelangen wir in unserer Erkenntnis zum „Objektivischen"? In der Beantwortung dieser erkenntnistheoretischen Hauptfrage gewinnt nun der aus der englischen Philosophie entlehnte Begriff der „Idee" eine eigentümliche Bedeutung. „Die

---

wenig bekannten zweiten Lebensabschnitt, die Tätigkeit im dänischen Staatsdienst, orientierenden Biographie und dem Ergebnis: „Tetens ist antimaterialistischer Empiriker mit kritizistischen Neigungen)." Die letztere Abhandlung ist aber jetzt durch Dessoirs eigene Darstellung in seiner „Geschichte der neueren deutschen Psychologie" (1897, I² S. 333—356) überholt.

Empfindungen geben den Stoff her zu allen Ideen"; „die Form der Idee hängt von der Denkkraft ab", heißt es im IV. Versuche (I, 336). Das eigentliche Wesen der Idee aber liegt in der Objektsbeziehung. „Wenn ich meine Idee von der Sonne als eine Idee in mir habe, so beziehe ich sie auf die Sonne als ihr Objekt." Mit dieser Objektsbeziehung in den „Ideen", die in „einer allgemeinen Vorstellung von einem Dinge besteht", ist aber stets zugleich eine „allgemeine Vorstellung" von unserem Selbst, von unserem Ich gesetzt. Zur Idee gehört die „Apperzeption". Nun finden wir aber in der Gesamtheit des Objektivischen mannigfache Verhältnisse oder Beziehungen als integrierende Bestandteile vor. Zur Erkenntnis dieser Beziehungen gelangen wir durch „ursprüngliche Aktionen des Denkens", durch die „allgemeinen Verhältnisbegriffe" (S. 28). Drei Arten solcher Begriffe werden unterschieden: 1. die „Vergleichungsverhältnisse" von Identität und Diversität (Verschiedenheit), 2. das Verhältnis von Substanz und Inhärenz und die sogenannten „unwirksamen Beziehungen" oder „Mitwirklichkeitsverhältnisse" von Raum und Zeit, und 3. das Verhältnis von Ursache und Wirkung.

Wie kommen wir aber dazu, diese Beziehungen der Ideen auf Objekte zu übertragen? Wie wird die bloß „subjektivische" Notwendigkeit des Denkens zur „objektivischen" der Gegenstände? Nicht durch die Feststellung einer Übereinstimmung der „Ideen" mit den Dingen — denn wir haben es ja in unserer Wahrnehmung immer nur mit diesen „Ideen" als unseren objektiven Vorstellungen zu tun —, sondern auf Grund einer Analogie, „nach welcher Idee zur Idee sich verhalten soll wie Sache zur Sache. Die Gegenstände mit den Ideen vergleichen heißt nichts anderes, als Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen" (S. 55). Die diese Anwendung der Verhältnisbegriffe leitenden „notwendigen Gesetze", die nicht, wie Hume meint, „Abstrakta aus Beobachtungen", sondern „ursprüngliche Aktus des Denkens" sind (S. 50f.), bringen die Vernunft auf den Gedanken, daß die Verhältnisse der letzteren (der Impressionen) unter gewissen Umständen auch Verhältnisse der Objekte sind. „Das allgemeine Denkgesetz, wonach der letztere Gedanke entsteht, ist an sich immer dasselbige" (S. 68).

In diesem „allgemeinen Denkgesetz“ sieht der Verf. ein Analogon zu Kants „transzendentaler Einheit des Bewußtseins“ und den Höhepunkt der Beziehungen zwischen Tetens’ Erkenntnistheorie und Kants transzendentaler Methode (S. 69f.). Die Frage der Berechtigung dieser Parallele wird in der weiteren Erörterung über Schriften zu Tetens’ Philosophie ihre Beantwortung finden. Schon jetzt seien aber zwei Gesichtspunkte hervorgehoben. Daß „Anklänge“ vorhanden sind, liegt auf der Hand. Vielleicht am auffallendsten ist die von dem Verf. nicht hervorgehobene Übereinstimmung in der von der Mathematik hergenommenen Polemik gegen Hume. Da heißt es bei Tetens: „Da haben wir bei diesen scharfsinnigen Philosophen (Hume und anderen) die Wirkung davon, daß sie den Gang des Menschenverstandes in den mathematischen Wissenschaften nicht mit eben der Genauigkeit, und mit eben der eindringenden Sorgfalt beobachtet, als sie es in der Naturlehre und in der Moral und einigen anderen Kenntnissen getan haben, wo der Einfluß der allgemeinen notwendigen Vernunftsätze nicht so auffallend sich berührt“ (VI. Versuch I, 464). Man vergleiche damit, was Kant in der Einleitung zur 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (Ausg. v. Kehrbach S. 654) von Hume sagt und Prolegomena § 4 (Rosenkranz III, 24f.): „Hume schnitt unbedachtsamer Weise eine ganze, und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik, davon ab. . . . . . Die gute Gesellschaft, worin die Metaphysik aldann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider Gefahr einer schnöden Mißhandlung gesichert, denn die Streiche, welche der letzteren zugedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte: und so wäre der scharfe sinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben“. Andererseits ist zu beachten, daß wenn auch Tetens das Problem der Objektivität der Erkenntnis mitbehandelt, die Scheidung des Psychologischen und des Erkenntnistheoretischen, die Kant grundsätzlich mit voller Schärfe vollzieht (ohne allerdings tatsächlich diese Scheidung durchführen zu können) außer-

halb seines Gesichtskreises liegt. Als Methode ist für sein ganzes Werk maßgebend, wie er in der Vorrede sagt, „die beobachtende, die Locke bei dem Verstande und unsere Psychologen in der Erfahrungsseelenlehre befolgt haben", also gerade diejenige, welche Kant, wenn sie als Deduktion sich ausgibt, zu den „eitelen Versuchen" rechnet. Eine Darstellung, die von Anfang an den jene scharfe Abgrenzung der Methode zugrunde legenden kritischen Maßstab anlegt, wird daher stets in Gefahr sein, der Philosophie von Tetens eine seiner eigentlichen Absicht fremde Färbung zu verleihen.

Bis zu einem gewissen Grade gilt dies auch von der wertvolleren, eingehenden Untersuchung von

9) Gustav Störring, Die Erkenntnistheorie von Tetens. Eine historisch-kritische Studie. Engelmann, Leipzig 1901, 160 S.

Störring behandelt aber eingehender die nach Tetens der „objektivischen" zugrunde liegende „subjektivische" Notwendigkeit und legt den Unterschied zwischen beiden dem ungleich größeren ersten Hauptteil seiner Schrift, der „Darstellung und Kritik der Tetensschen Erkenntnistheorie" zugrunde. Damit kreuzt sich eine weitere Zweiteilung, welche dann die Unterabteilungen für beide Teile ergibt. Das Reellste in der menschlichen Erkenntnis und die wahren Materialien zu der Erkenntnis von den wirklichen Dingen sind die durch Induktion gewonnenen allgemeinen Erfahrungssätze." Würden aber nicht die notwendigen Axiome der Vernunft mit ihnen vermischt, so wären sie nicht mehr als eine zusammenhangslose „Materie der reellen Erkenntnis" (S. 3). Bemerkenswert ist hier, wie der die Erkenntnislehre psychologisch bearbeitende Tetens in seiner Betonung der Unzulänglichkeit der Induktion und der Notwendigkeit ihrer „Vermischung" mit „allgemeinen notwendigen Vernunftsätzen" mit dem auf Kant fußenden Verfasser einer „anthropologischen Vernunftkritik" J. F. Fries völlig übereinstimmt.

Der grundlegenden Gliederung entsprechend behandelt nun ein erstes Kapitel des ersten Teiles „die subjektiv notwendigen allgemeinen Vernunftwahrheiten". Hierher gehört die von der „Er-

fahrungsseelenlehre“ aus unternommene Ableitung der „Verhältnisgedanken“ (der allgemeinere Begriff gegenüber den „Verhältnisideen“, die „wahrgenommene Verhältnisgedanken“, und den „Verhältnisbegriffen“, die „allgemeine Verhältnisideen“ sind), die sich nach den drei Arten von Verhältnissen: Vergleichungsverhältnisse, Mitwirklichkeits- und Dependenzverhältnisse (S. 15) teilen. Von besonderem Interesse ist die Kausalbeziehung, die der vielbelesene Tetens selbstverständlich im Anschluß an Hume behandelt. Es ist das Verdienst von Störring, diesen Punkt vollständig beleuchtet zu haben. Tetens gibt zunächt Hume darin recht, daß er den Gedanken: ein Ding ist die Ursache von einem andern, auf eine Verbindung der Vorstellungen von diesen Größen gegründet sein läßt. Er erkennt auch an, daß wir „die beständige Folge der Dinge aufeinander[1]) als einen Charakter ihrer ursächlichen Beziehung gebrauchen“. Aber dieses Merkmal ist nach Tetens nur dann ein „völlig zuverlässiges“, wenn in dem, was wir als Ursache ansprechen, etwas angetroffen wird, was wir Tätigkeit nennen, und sodann, wenn wir sicher sind, daß nicht etwa noch eine andere Veränderung vorliegt, die als Ursache angesprochen werden könnte. Eine sichere Bürgschaft dafür findet Tetens in den Fällen, in welchen mit der Behinderung oder dem Aufhören des betreffenden Antezedenz das Konsequenz zurückbleibt oder aufhört, und ergänzt damit die Begriffe und Feststellungen Humes in ähnlicher Weise, wie das später von John Stuart Mill geschehen ist (S. 40). Endlich hält Tetens die Theorie Humes deshalb nicht für ausreichend, weil sie die Vorstellung der ursächlichen Verbindung ausschließlich durch die Assoziation der betreffenden Ideen erklären will. Die subjektive Voraussetzung der notwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung müsse doch noch in etwas anderem liegen, als in der bloßen Assoziation von Vorstellungen, nämlich in dem „Gefühl von unserm eigenen Bestreben und dessen Wirkungen. Es ist eine

---

[1]) So heißt es bei Tetens an der betreffenden Stelle (I. 315), nicht wie der Verf. referiert (S. 39), „die beständige Folge der Empfindungen der Dinge“; jene objektive Fassung ist ein immerhin nicht unwesentliches Kennzeichen davon, daß für Tetens eine Beziehung der „Dinge an sich“ stets die Grundlage bildet.

Empfindung von dem Dinge da, welches die Ursache genannt wird, und wir fühlen ein Bestreben und eine Tätigkeit bei demselben". Es liegt nun am nächsten, diese Berufung auf die innere Erfahrung so aufzufassen, wie dies Riehl tut, daß wir dieses unser Selbstgefühl auf die äußeren Gegenstände übertragen. Aber der Verf. beruft sich demgegenüber auf Tetens' nähere Ausführung: „Mit diesen Empfindungen verbinden wir einen Gedanken, der entweder in den nämlichen Empfindungen erzeugt ist, oder auch aus andern vorhergehenden herrührt, nämlich daß, wenn die Wirksamkeit in dem vorhergehenden, was die Ursache ist, aufhört und unterbrochen wird, auch das Nachfolgende, was die Wirkung ist, zurückbleibe" (S. 42f.) und meint, von einer Übertragung des Selbstgefühls auf die äußeren Gegenstände sei bei Tetens gar nicht die Rede, es handele sich nur darum, daß jene Beziehung zwischen Antezedenz und Konsequenz bei den Willenshandlungen häufig hervortrete, deshalb durch sie zuerst zum Bewußtsein komme und nun der Begriff dieser Beziehung auf die äußeren Vorgänge übertragen werde. Es ist mir zweifelhaft geblieben, ob der Verf. damit nicht über das Ziel hinausgeschossen hat. Man wird sich nur schwer überzeugen können, daß das von Tetens so stark betonte eigene Gefühl des Wirkens, das er an anderer Stelle (I, 638ff.) ausführlich beschreibt, nur durch jene Begleiterscheinungen und nicht zugleich auch durch sich selbst die Grundlage des nach Tetens selbst „durch mehrere Verbindungen von Vorstellungen und Ideen" (I. 324) zustande kommenden Kausalitätsbegriffes sein soll.

Ein zweiter Hauptfaktor für die Entstehung des Begriffs der ursächlichen Verknüpfung ist nach Tetens gegeben in unseren Schlußprozessen, in der Beziehung der Prämissen zum Schlußsatz. Dieser Fall von Kausalbeziehung steht insofern einzig da, als uns hier das Hervorkommen einer Wirkung aus der Ursache unmittelbar gegeben ist.

Wir übertragen dann den aus dem erlebten Verhältnis der Prämissen zum Schlußsatz gewonnenen Begriff von der ursächlichen Verknüpfung auf das äußere Geschehen (S. 48).

Von dieser psychologisch-genetischen Behandlung des Kausalproblems wendet sich der Verf. zu der erkenntnis-theoretischen

und erkennt, daß nach Tetens alle Schritte, die sich psychologisch auf dem Wege der Entwicklung des betreffenden Beziehungsgedankens ergaben, zugleich logisch-erkenntnistheoretisch zu Recht bestehen. Wenn er aber daneben als „Tatsache" feststellt, „daß der Autor bei der Rechenschaftsablegung über die Entstehung des betreffenden Begriffs von dem psychologischen Gebiet auf das erkenntnistheoretische abgewichen ist" (S. 59), so ist hinzuzufügen, daß eben diese beiden „Gebiete" nach Tetens durch dieselbe „beobachtende" Methode beherrscht werden, die gegenseitige Abgrenzung derselben also für ihn gar nicht in Frage kommt.

Auf das kürzere zweite Kapitel, das „die subjektiv notwendigen Erfahrungssätze", darunter den im wesentlichen auf den Schluß von der Empfindung auf ihre Ursache sich gründenden Glauben an die Realität der Außenwelt und den bloß graduellen Unterschied der primären und sekundären Qualitäten behandelt, folgt in einem 2. Teil die Besprechung der „objektiv notwendigen Wahrheiten", ebenfalls zuerst der „objektiv notwendigen Vernunftwahrheiten", sodann der „objektiv notwendigen Erfahrungssätze". Nach Tetens ist eine Wahrheit dann objektiv: „wenn die in derselben gesetzten Beziehungen zu Recht bestehen für jedes Wesen, dessen Verstand dieselben Verhältnisgedanken denkt, wie der unsrige, seine Impressionen mögen sein, welche sie wollen" (S. 105f.).

Den Gegenstand des viel kleineren zweiten Hauptteils der Schrift bildet „die Erkenntnistheorie von Tetens in ihren historischen Beziehungen". Hier wird der schon in der Einleitung ausgesprochene Satz näher begründet, daß die Erkenntnistheorie von Tetens eine Synthese darstellt zwischen den Erkenntnistheorien von Hume und Leibniz, wobei auf den letzteren vor allem das über Hume hinausführende Prinzip der Beteiligung der Verstandesfunktion bei aller Erkenntnis zurückzuführen ist. Eine wesentliche Beeinflussung der Anschauungen von Tetens durch Kants Dissertation vom Jahre 1770 hält der Verf. trotz der mehrfachen Erwähnung derselben durch Tetens für sehr unwahrscheinlich. Tetens müsse 1770 seine erkenntnistheoretischen Anschauungen schon in den wesentlichsten Stücken zur Ausbildung gebracht haben. Sonst hätte er Kants Dissertation, z. B. die Raum- und

Zeitlehre, nicht so mißverstehen können, wie er sie mißverstanden hat. Man könnte eine Bestätigung dafür auch schon in dem größeren Zeitraum sehen, den die Ausarbeitung und Herstellung des 1600 Druckseiten umfassenden Werkes von Tetens in Anspruch nehmen mußte.

Durch Störring und seine Arbeit angeregt ist

10) Max Schinz, Die Moralphilosophie von Tetens, zugleich eine Einführung in das Studium der Ethik. Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1906. 152 S.

Obwohl das Hauptwerk von Tetens mannigfach moralphilosophische Fragen berührt, hat seine Moralphilosophie keine Beachtung gefunden, teils weil es seinen Ausführungen darüber an einheitlicher Zusammenfassung fehlt, teils weil bald darauf die alles Interesse für sich in Anspruch nehmenden Hauptwerke Kants erschienen. Im Anschluß an Störring vertritt der Verf. die Ansicht, daß, wie die Erkenntnistheorie von Tetens eine Synthese von Hume und Leibniz bedeutet, so auch seine Moralphilosophie die englische Moralphilosophie mit derjenigen von Leibniz-Wolff zu einer höheren Einheit zusammenfaßt. Während aber Kant in seiner Ethik die englischen Bestandteile abgelehnt habe, sei er dafür im übrigen vielfach von Tetens abhängig. Außerdem aber zeichne sich Tetens durch eine bei Kant sich nicht findende eingehende und klare Behandlung derjenigen psychischen Vorgänge aus, die dem moralischen Tatbestande zugrunde liegen, so daß seine Ethik zugleich als „klassische Einführung in das Studium dieser Wissenschaft“ bezeichnet werden dürfe.

Der größere Teil der Schrift ist der sorgfältig ausgeführten Darstellung der psychologischen Grundlagen der Ethik gewidmet. Unerläßlich ist hierfür die durch die Vieldeutigkeit der Termini sehr erschwerte und von dem lässigen Sprachgebrauch immer wieder durchkreuzte Abgrenzung der maßgebenden Begriffe: Empfindung, Empfindnis, Gefühl. Alle drei sind Äußerungen des „Gefühlsvermögens“ im Gegensatz zum Vorstellungsvermögen. Das Wort „Gefühl“ bezeichnet neben den zwei anderen gelegentlichen Bedeutungen: „Vermögen zu Fühlen“ und „Tastempfindung“ den „Aktus des Empfindens“, während die „Empfindung“ selbst auf

einen Gegenstand hinzeigt, „den wir mittels des sinnlichen Eindrucks in uns fühlen und gleichsam vorfinden“. Die wenig deutlichen und nicht auseinandergesetzten, die sehr starken oder sehr schwachen Vorgänge des Gefühlsvermögens sowie die von allzu geringer Dauer veranlassen aber die Seele nicht zur Entwicklung von Vorstellungen von Objekten, sondern reizen sie zur Kundgebung ihres eigenen Zustandes. Daraus werden dann „Empfindnisse“, d. h. also Gefühle im heutigen Sinne. Empfindung und Empfindnis gehen also beide aus dem „Gefühl“ als „Aktus des Empfindens“ hervor. Sie sind stets ein Zusammen von objektiver und subjektiver Wirkung eines Eindrucks und nur durch Abstraktion voneinander zu trennen (S. 2 ff.).

Während aber die Empfindungen ein Reiz für die Denkkraft sind, so setzen die Empfindnisse den Willen in Bewegung, d. h. sie reizen die Seele, sich tätig zu erzeigen. Empfindnisse sind es also, angenehme und unangenehme Gefühle, welche die tätige Kraft hervorlocken (S. 55).

So verwertet Tetens den Begriff der „Empfindnis“, mit welchem er seinen Beitrag zur Entstehung der Dreivermögenslehre liefert (vgl. in diesem Bericht Nr. 7, Bd. XX, Heft 2), für die Erklärung der Entstehung der willkürlichen Handlung. Aus den übrigen Kapiteln, die uns indertat Tetens als Meister der psychologischen Analyse zeigen, sei nur noch hingewiesen auf die Lehre von der Freiheit. „Die Erfordernisse der freien Handlungen sind: die Selbstbestimmung oder die Unabhängigkeit von äußeren Dingen und das Vermögen, anders zu handeln“ (S. 91 ff., 111). Wenn Tetens dann aber die Ansicht zu vertreten sucht: „die freien Handlungen haben zwar einen zureichenden Grund, aber sie sind nicht notwendig“, und dann doch erklärt: „Was hat die Philosophen berechtigt, zu sagen: ohne zureichenden Grund könne nichts geschehen?“ so kann der Verfasser selbst des Bedauerns sich nicht entschlagen, „daß die Erörterungen über die Freiheit, die so reich an feinen und wichtigen Beobachtungen sind, hier einen so unbefriedigenden Abschluß finden“ (S. 120).

Die eigentliche Moralphilosophie von Tetens zeigt uns das „Formalprinzip der Vollkommenheit“ neben dem „Materialprinzip

der Glückseligkeit". Absolute Vollkommenheit und damit absoluter Wert findet sich nur in der einfachen Substanz der unkörperlichen Seele und die Erhöhung der Vollkommenheiten der Seele ist eine Vergrößerung an der Substanz selbst als einer unkörperlichen Größe. „Von allen Vorschriften der Moral, die sich auf die Tugend beziehen, ist dies am Ende der Geist und die Hauptsumme: Mensch, erhöhe deine Selbsttätigkeit." Wenn der Verfasser aber hierin „einen Vorläufer von Kants kategorischem Imperativ" sieht und in jener „unkörperlichen Seele" das „transzendentale Subjekt des sittlichen Handelns" erkennen will (S. 127), so ist dies angesichts der gerade jene „Substanz" zerstörenden „Paralogismen" der Kritik der reinen Vernunft und der ganz anderen Höhenlage der Kantischen Ethik doch zu weit gegangen.

Man mag dem Verfasser in seiner verdienstvollen Würdigung der psychologischen Grundlagen der Ethik bei Tetens zustimmen, aber man wird sich zugleich dem Eindruck nicht entziehen können, daß eine Ethik, die an so wichtigen Punkten, wie bei den Begriffen der Freiheit und der Pflicht, fast völlig versagt, nicht wohl als „klassische Einführung in das Studium dieser Wissenschaft" bezeichnet werden kann.

Der weitaus größte Teil der dem Referenten vorliegenden Schriften beschäftigt sich mit Leibniz. Zunächst sind einige Monographien aus älterer Zeit nachzutragen:

11) Ferdinand Gotthard Franz Wernigk, Leibniz' Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosophischen Systeme. F. X. Buchersche Verlagsbuchhandlung, Würzburg 1890, 59 S.

Der Verfasser stellt zunächst die wesentlichen Bestimmungen des Leibnizischen Freiheitsbegriffes zusammen, die Selbsttätigkeit, die Einsicht des Handelnden, die Zufälligkeit der Handlung, und gibt dann eine hauptsächlich an den letzteren Punkt anknüpfende Kritik. Leibniz wolle einen Mittelweg zwischen Determinismus und Indeterminismus aufsuchen und suche den Konsequenzen seines rationalistischen Determinismus mit Hilfe seines Zufälligkeits-

begriffes zu entgehen. Nur durch einen Fehlschluß könne Leibniz auf die Zufälligkeit der menschlichen Handlungen schließen, indem er die ideale Möglichkeit (die absolute Denkbarkeit) einer gegenteiligen Entscheidung der realen Möglichkeit derselben (dem Anders-können) gleichsetze. Die (abstrakte) Zufälligkeit der menschlichen Handlungen, welche Leibniz aus der rein gedachten Möglichkeit ihres Gegenteils folgern wolle, sei nicht diejenige, welche die Anhänger der Wahlfreiheit verlangen (S. 42, 56 f.).

Die Schrift ist weniger ein neuer Beitrag zur Lösung der Probleme als ein orientierender Überblick über dieselben.

Im Anschluß daran erwähne ich gleich hier eine zwar in erster Linie Crusius gewidmete, aber auch den Leibnizischen Freiheitsbegriff in sorgfältiger Untersuchung behandelnde Arbeit:

12) Anton Seitz, Die Willensfreiheit in der Philosophie des Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang. Historisch-philosophische Studie. Andreas Göbel, Würzburg 1899, VIII, 136 S.

Der erste Teil dieser etwas weit ausholenden Schrift beschäftigt sich mit den „Allgemeinen Grundlagen der Leibniz-Wolffschen und der Crusianischen Anschauung von der Willensfreiheit“. Das erste Kapitel derselben gibt eine übersichtliche Darstellung des Zusammenhanges des Leibnizischen Determinismus mit dem Monadensystem. Der psychische Dynamismus desselben läßt „nach dem Gesetz der Kontinuität und Analogie in allen beseelten Körpern oder lebendigen Maschinen der Monaden gleichsam das von selbst ablaufende Räderwerk für das große Getriebe des Weltmechanismus“ erscheinen; der Intellektualismus betrachtet den Willensentscheid als unmittelbare Folge eines gesetzmäßigen intellektuellen Entwicklungsprozesses; und der Prädeterminismus der prästabilierten Harmonie hebt die freie Entfaltung der Monaden durch ihre absolute Abhängigkeit von dem alles mit Weisheit ordnenden Weltenschöpfer auf und läßt ihre ganze Freiheit auf der ihnen „eingepflanzten Kraft einer immanenten Betätigungsweise“

beruhen (S. 22). In den daran sich anschließenden Ausführungen über „die innersten Triebfedern des Leibnizschen Determinismus“ wird neben Luthers Schrift de servo arbitrio der Einfluß des Jansenismus besonders betont, der durch den allerdings vorwiegend auf anderem Gebiete sich bewegenden Schriftwechsel mit Antoine Arnauld bezeugt ist. Auch von dem Jansenisten Nicole hat Leibniz wenigstens essais gelesen (S. 24).

Das die „Vorbereitung der Crusianischen Freiheitslehre“ darstellende zweite Kapitel verbreitet sich zunächst ausführlich über „Luthers religionsphilosophischen Determinismus“, über die sukzessive Umbildung des lutherischen Determinismus durch Melanchthon, über den Einfluß der Schule Melanchthons auf die lutherische Theologie bis Crusius und über die unmittelbaren Vorläufer des Crusius in der Bekämpfung der Leibniz-Wolffschen Philosophie (der Pietist Joachim Lange und der Mathematiker Daniel Strähler in Halle, der Hofprediger Christoph Langhansen in Königsberg, der Altdorfer Philosophieprofessor Jac. Wilh. Feuerlin u. a.), um dann zu den psychologischen Motiven und den systematischen Grundlagen der Freiheitslehre des Crusius überzugehen. Hinreichend deutlich treten die beiden auch mit der Freiheitslehre aufs engste zusammenhängenden Punkte hervor, durch welche Crusius sich von der Leibniz-Wolffschen Philosophie schied und, gewisse Lieblingsanschauungen des Aufklärungszeitalters überwindend, wichtige Entwicklungsmomente des Kantischen Denkens vorbereitete: die Opposition gegen den Intellektualismus und die Unterscheidung des Realgrundes vom Erkenntnisgrund. Dem intellektualistischen Determinismus, der den Willen völlig vom Vorstellen abhängig macht, hält er entgegen, „daß wir mit derselben Bestimmtheit wissen, Denken und Wollen seien dem Wesen nach verschieden, mit welcher der Ungebildete urteilt, ein Stein und ein Baum seien dem Wesen nach verschieden“ (S. 60).

Crusius selbst aber faßt die selbständige Macht des Willens keineswegs als schrankenlose Willkür, er kennt keine absolute, sondern nur eine sowohl dem höheren absoluten Willen als auch der eigenen Natur gegenüber beschränkte Freiheit. Wenn der Verfasser aber deshalb meint, man könne diese seine vermittelnde

Stellung deshalb ebensogut als relativen Determinismus wie als relativen Indeterminismus bezeichnen, so ist doch die letztere Bezeichnung zweifellos die zutreffendere für einen Standpunkt, welcher das Wesentliche der Freiheit sieht „in dem Thun und lassen können bey Setzung eben derselbigen Umstände und zu eben derselbigen Zeit“ (S. 86, 93 f.).

Von dieser Schrift, die zugleich als ein dankenswerter Beitrag zur Geschichte des Freiheitsproblems überhaupt betrachtet werden kann, wenden wir uns wieder zur speziellen Literatur über Leibniz selbst.

13) F. H. Beneke, Leibniz als Ethiker. Dissertation, Erlangen 1891.

Verfasser gibt nach einem dürftigen Abriß der Monadologie eine wenig tiefgehende Übersicht über das Wesen der Sittlichkeit und den Grund des Bösen, die psychologischen Bedingungen der Sittlichkeit und die einzelnen Tugenden und Pflichten bei Leibniz und sucht zuletzt die Leibnizsche Ethik als „Gradualismus“ (weil jeder Grad „zwischen der tiefsten Unvollkommenheit bis zur höchsten Vollkommenheit“ durch je eine Monade vertreten ist, S. 37), Intellektualismus und Eudämonismus zu charakterisieren.

14) Mauritius Blondel, De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium. Dissertation, Paris 1893, F. Alcan.

Diese Boutroux gewidmete Arbeit beschäftigt sich mit der schwierigen Frage der zusammengesetzten Substanz und den Bedingungen ihrer Einheit bei Leibniz. In dem Briefwechsel mit Pater des Bosses (Gerh. II, 285—522) redet Leibniz von dem „substantiellen Band“, dem vinculum substantiale, das die Monaden des organischen Körpers verbindet, so daß aus mehreren Substanzen eine wird. Es handelt sich hauptsächlich um das Verhältnis dieses vinculum zu der die Einheit aller zusammengehörigen Monaden repräsentierenden Zentralmonade. Des Bosses hat sich durch Leibnizens Bestimmungen verleiten lassen, das „substantielle Band“ mit der „herrschenden Monade“ zu vermischen. Leibniz

berichtigt diese Ansicht. Die wichtigsten Stellen sind folgende: (Gerh. II, 515 f., ich gebe die Stelle, von welcher der Verfasser nur ein Bruchstück zitiert, vollständig):

„In tuo arbitrio est, vinculum realizans composita appellare modum substantialem. Sed tunc modum usurpas alio sensu, quam solemus. Revera enim substantiae compositae basis erit. Sed iste modus est res durabilis, non modificatio quae nascitur et perit. Non tamen est modus monadum, quia sive ponas sive tollas, nihil in monadibus mutatur.“ Gerh. II, 516: „Interim vinculum hoc substantiale naturaliter non essentialiter vinculum est. Exigit enim monades, sed non essentialiter involvit, quia existere potest sine monadibus, et monades sine ipso.“ Und Gerh. II, 519: Quaeris tandem, per quod mea substantia differat ab Entelechia. Dico ab ea non differre, nisi ut totum a parte, seu Entelechiam primam compositi esse partem constitutivam substantiae compositae, nempe vim activam primitivam. Sed differt a Monade, quia est realizans phaenomena; Monades vero existere possunt, etsi corpora non essent, nisi Phaenomena.“ Der unmittelbar sich anschließende, von dem Verfasser (S. 47) weggelassene Satz gehört noch dazu: „Caeterum Entelechia compositae substantiae semper monadem suam dominantem naturaliter comitatur: et ita, si Monas sumatur cum Entelechia, continebit formam substantialem animalis.“ Nicht zu loben ist, daß der Verfasser auch da, wo es sich um strenge Definition handelt, für substantia composita ohne weiteres vinculum einsetzt. So ist z. B. an der Stelle Gerh. II, 486, die er folgendermaßen anführt: Vinculum consistit „in potentia activa et passiva primitivis compositi, idque erit quod Materiam primam et formam substantialem vocant“, im Originaltext das Wort vinculum gar nicht gebraucht. Daß beide nicht so ohne weiteres identifiziert werden dürfen, geht schon aus der ersten zitierten Stelle hervor.

Die übrigen Kapitel der fleißigen Arbeit geben eine Darstellung der Konsequenzen und der allgemeinen Bedeutung der Lehre vom vinculum substantiale. Diese Lehre, die Leibniz doch nur einführt, um seine Anschauung der Transsubstantiationslehre anzupassen, hat der Verfasser wohl überschätzt

15) Max Schornstein, Eduard Dillmanns „Neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre“, kritisch beleuchtet. Erlangen 1893. 82 S.

Der Verfasser wendet sich gegen die von der bisherigen Auffassung völlig abweichende „neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre“ von Eduard Dillmann (Leipzig 1891, O. Reisland). Nach einer die Vorzüge des Werks rückhaltlos anerkennenden Vorbemerkung beschäftigt sich der Verf. zunächst mit der äußeren Form desselben, wobei er besonders die Ungenauigkeit der durchgehend in deutscher Übersetzung gegebenen Zitate tadelt (so bei Dillmann S. 253: „Ohne Seele würden alle Körper .... nichts anderes sein als Phänomene“ als Wiedergabe der Originalstelle: „Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia ... nihil aliud forent quam phaenomena etc.“) sodann mit den „Prämissen der Dillmannschen Darstellung“, der unerschütterlichen Überzeugung von der Widerspruchslosigkeit des Leibnizischen Systems, mit seiner Voraussetzung, daß Leibniz nirgends außer in der Monadologie die deduktive Methode befolgt habe und mit der damit zusammenhängenden Beurteilung der Monadologie, die Dillmann zu einem „gelegentlichen Versuch Leibnizens, dasjenige, was er auf ganz anderem Wege gefunden und auch in seinen sonstigen Schriften mit ganz anderen Gründen gestützt hat, a priori wieder abzuleiten“ „degradiert“ (S. 26). Mit Recht wird eine Widerlegung dieser Anschauung schon in der Art gesehen, wie im Discours de Metaphysique der Begriff der individuellen Substanz den Ausgangspunkt für die Ableitung der „substantiellen Formen“ bildet. Der dritte und Hauptteil der Schrift legt dann den „Dillmann-Leibnizischen Standpunkt“ dar und prüft die Haltbarkeit desselben auf Grund der Quellen. Dillmanns kurze Zusammenfassung seiner Anschauung gipfelt in dem Satz: die Monaden sind „nicht die Ursachen, die Gründe der Erscheinungswelt, sondern sie sind die Prinzipien der Erscheinungen selbst, sie sind die Seelen zu Körpern, die Substanzen zu Phänomenen, sie sind mit einem Worte die Repräsentationen der Phänomene“ (S. 32, bei Dillmann S. 74). Was damit gemeint ist, wird etwas deutlicher, wenn Dillmann selbst als den wesentlichsten Unterschied seiner Ansicht

über das Leibnizische System anführt, daß er dasselbe „als eine Antwort auf die Frage nach den Prinzipien der Erscheinungen selbst“ betrachte, während man es bisher „als eine Antwort auf die Frage nach dem, was den Erscheinungen zugrunde liegt“, betrachtet habe (Dillmann S. 75). Leibniz setze voraus, „daß der Körper selbst in uns repräsentiert sei, die Vorstellung des Körpers also aus unserem eigenem Wesen hervorgehe“, und er beweise dementsprechend, „daß der Körper selbst nur eine zufällige Einheit, ein Aggregat sei, daß ihm überhaupt gar keine Realität zukomme und daß daher, falls er selbst in einer Substanz realisiert sein solle, eine Seele angenommen werden müsse“ (Dillmann S. 76). Als Resultat der sorgfältigen Prüfung der hauptsächlich in Betracht kommenden Stellen hebt der Verf. besonders hervor, es handle sich dabei nicht, wie Dillmann meine, um die Frage: Liegt der körperlichen Erscheinung etwas Reales zugrunde, sondern vielmehr um die andere: Ist die körperliche Erscheinung, die ausgedehnte Masse an und für sich etwas Reales? Nur dieses letztere werde von Leibniz verneint (S. 57) Und er weist dann besonders auf die Stelle bei Leibniz hin (Gerh. VI, 625 E): „Ich hüte mich, zu sagen, die Materie sei ein Schatten und sogar ein Nichts. Das sind übertriebene Ausdrücke. Sie ist eine Häufung, nicht eine Substanz, sondern von mehreren Substanzen, wie eine Armee, eine Herde; und insofern man sie als **ein** Ding betrachtet, ist sie ein Phänomenon, allerdings ein sehr wahrhaftes, dessen Einheit aber unsere Wahrnehmug erzeugt.“ Dieselben Gesichtspunkte gelten gegen die Konsequenzen, die Dillmann aus der Vergleichung der körperlichen Phänomene mit gut geregelten Träumen zieht. Man vergleiche besonders noch die von dem Verf. nur kurz erwähnte Abhandlung „De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis“, wo ganz unzweideutig die Existenz der Körper von den „wohlgeordneten Träumen“ und die Phänomene von den „Aggregaten der wahrhaften Realitäten“ unterschieden sind (Gerh. VII, 320, 322), und man wird dem Verf. zustimmen, wenn er mit Berufung auf Eduard Zeller an der Ansicht festhält, daß der Körper durch verworrene Anschauung des als „Grundlage“ der körperlichen Erscheinung bezeichneten Monadenaggregats zustande kommt.

An einigen Punkten berührt sich mit Dillmann das bedeutende, allerdings im übrigen von einer anderen Grundanschauung ausgehende Werk von Cassirer: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen (vgl. S. 266, 315), über das weiter unten zu berichten ist.

Zunächst folgen einige Schriften, die Spezialprobleme behandeln.

16) J. Capesius, Der Apperzeptionsbegriff bei Leibniz und dessen Nachfolgern. Eine terminologische Untersuchung. Programm. Hermannstadt 1894. 25 S.

Nach einer einleitenden Ausführung über die Bedeutung der petites perceptions für das zwischen Leibniz und Locke verhandelte Problem der angeborenen Ideen wird zunächst auf die sprachliche Anknüpfung hingewiesen, die für den Apperzeptionsbegriff in der französischen Übersetzung Lockes, bei Coste gegeben war, der das Substantivum perception unverändert in die französische Übersetzung übernimmt, das Verbum aber durch appercevoir ausdrückt (S. 8f.). Leibniz führt die in diesen Worten nahegelegte Distinktion streng durch (wobei er übrigens bezeichnenderweise die reflexive Form s'apercevoir de statt des bei Coste meist gebrauchten appercevoir q. ch. fast ausschließlich benutzt, S. 9) und gewinnt damit die terminologische Grundlage für die Möglichkeit und Tatsächlichkeit unbewußten inneren Geschehens. Die Bedeutung der Apperzeption liegt daher bei Leibniz nicht sowohl in dem, was mit diesem Ausdruck positiv bezeichnet wird, als vielmehr in dem, was ihm entgegengesetzt wird. „Indem dasjenige, was wir unmittelbar in unserm Bewußtsein finden, mit dem besonderen Namen Perzeption belegt wird, wird der Begriff der Perzeption frei für alles innere Geschehen überhaupt“ (S. 16). Ist aber Apperzeption Bewußtsein überhaupt, so ist die menschliche Apperzeption zugleich Reflexion. Dieser natürlichen Tendenz des Ausdrucks hat Leibniz in den „principes de la nature et de la grace“ Folge gegeben, wenn es hier heißt: „Apperzeption oder reflexive Erkenntnis des inneren Zustandes“. Aber in dieser (in der Monadologie nicht hervorgehobenen) Bedeutung tritt der Ausdruck im Leibnizischen System nirgends in lebendige Funktion. Die wesentliche Bedeutung ist

„Bewußtsein und bewußte Vorstellung im Gegensatz zum Unbewußten."

Der Schluß der Arbeit beschäftigt sich mit dem Apperzeptionsbegriff bei Herbart und bei Wundt und befürwortet eine genaue Terminologie.

17) Heinrich Brömse, Das metaphysische Kausalproblem bei Leibniz. Dissertation. Rostock 1897. 73 S.

Verf. behandelt in einem ersten Abschnitt: „Das Kausalproblem in bezug auf die geschaffene Welt" und kennzeichnet zunächst das metaphysische Geschehen in der Welt der geschaffenen Substanzen im Sinne Leibnizens als eine kontinuierlich im Kausalnexus stehende Kette immanent erzeugter Zustände (S. 11). Die zwischen den Zuständen aller Monaden bestehende Übereinstimmung wird als ein „idealer Kausalnexus" charakterisiert, sofern nämlich eine Monade kraft ihrer vis activa die ideale Ursache für das Geschehen in anderen Monaden abgibt und zufolge der vis passiva in ihren eigenen Veränderungen von anderen Monaden durch idealen Einfluß bestimmt wird (S. 25). Aber die vis activa und passiva, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung, in ihrer Anwendung auf die Monadenwelt vires primitivae genannt werden, müssen in der Welt der Phänomene ihre Beziehung aufs Geistige aufgeben und als körperlich wirkende Kräfte erscheinen, und als solche nennt sie Leibniz vires derivativae (S. 39f.). Sowohl die Bewegungen der Körperwelt als die Veränderungen der Seelenmonaden gehen aber auf dasselbe Prinzip zurück, auf die immanent wirkende Kraft.

In dem zweiten Abschnitt: „Das Kausalproblem in bezug auf Gott" wird unter anderem auf den Widerspruch hingewiesen, der zwischen dem durch eine über das Vorstellen hinausgehende Willenshandlung in transeunter Kausalität die Welt schaffenden Gott der Theodicee und der an sich nur immanente Zustände zulassenden „Urmonas" liegt (S. 55f.).

Der Überblick über den Gedankengang der im übrigen klar disponierten Arbeit ist durch das Fehlen jeder Inhaltsübersicht erschwert, womit auch die im Druck hervortretende irreführende

Koordination der beiden Titel: „Das Kausalproblem in bezug auf die geschaffenet Welt“ (S. 8) und „Das Geschehen in der Erscheinungswelt“ (S. 30) zusammenhängen mag.

Mit Leibnizens Lehre vom Übel beschäftigen sich zwei Schriften:

18) Otto Willareth, Die Lehre vom Übel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant, Straßburg i. E. 1898, Buchdruckerei C. u. J. Goeller. 149 S.

Nur ein kleiner Teil der Schrift, der zweite Abschnitt des „Leibniz und seine Schule“ überschriebenen ersten Hauptteils, hat Leibniz zum Gegenstand. Die letzte Reserve der Theodicee ist nicht in Betracht gezogen, wenn gesagt wird: „Es nimmt sich für die Allmacht nicht gut aus, daß sie nicht soll ihre Güte vollkommen durchsetzen können, ohne Übel mit in Kauf zu nehmen“ (S. 22). Denn die für den Rationalismus charakteristische Grenze jener Allmacht liegt in den logischen Möglichkeiten der Weltbeschaffenheit, deren ewigen Bestand auch die Gottheit nicht ändern kann. Ist vermöge dieses „intelligiblen Fatalismus,“ wie Windelband die Lehre treffend bezeichnet hat, auch von der Idee der besten Welt die Unvollkommenheit unabtrennbar, so ergibt sich auch bei der Umsetzung der Möglichkeit in die Wirklichkeit das metaphysische Übel und damit das moralische und physische mit Notwendigkeit. Auch der Verf. hat diesen Punkt gelegentlich zur Darstellung gebracht, aber in der die Darstellung häufig durchziehenden Kritik die Konsequenzen daraus nicht völlig gezogen.

Der Verf. geht dann zu Wolff und den „genuinen Leibniz-Wolffianern“ über, wobei neben Wolff Thüming, Bilfinger, Baumgarten, Reimarus, Mendelssohn besprochen werden. Daran schließt sich die Darstellung der Lehre vom Übel bei deren Gegnern, bei Pfaff, Buddeus, Rüdiger, Crusius, Basedow, K. W. Jerusalem u. a. Eine etwas eingehendere Behandlung erfährt Werdermanns „Neuer Versuch zur Theodicee“, der Determinismus und Indeterminismus zu kombinieren sucht und noch 1893, obwohl er Kant zu kennen behauptet, sein System für das einzige hält, worin sich Heraklit und Plato, Spinoza und Leibniz, Kant und St. Martin vereinigen lassen (S. 70f.). Mit großem Fleiß hat der Verf. eine Menge

Material zusammengetragen. Von älteren Quellen ist mehrfach Fr. Chr. Baumeister (Historiam doctrinae recentius controversae de mundo optimo exponit 1741) benutzt. Neue Gedanken, die dem Gegenstand eine originale Wendung hätten geben können, hatte keiner der Nachfolger von Leibniz beigebracht. Sie begnügten sich damit, die Gedanken des Meisters zu systematisieren und auszumünzen. Aber der Nutzen dieser Systematisierung lag darin, daß die Gedankengänge von Leibniz mit ihren Konsequenzen schärfer zutage traten. Gegen sie kämpften dann die Gegner der Schule, besonders gegen den Determinismus, ohne jedoch mit ihrem Eklektizismus und Moralismus gegen das geschlossene System der Wolffianer viel auszurichten (S. 75).

Ein weiterer Abschnitt behandelt dann Lessing und Herder und der zweite Hauptteil Kant, nämlich „Kants Kritik des dogmatischen Optimismus“ (S. 96—113) und die „Positiven Leistungen Kants“ (S. 113—146). An die Stelle der ontologisch-metaphysischen Theodicee der Vergangenheit, die nicht zum Ziele führen konnte, tritt bei Kant die kritische, die moralische, für welche überhaupt nicht irdisches Wohlergehen oder Übelbefinden als Maßstab des menschlichen Daseins gilt, sondern der sittliche Mensch mit seiner Kulturarbeit, oder, wie es in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft heißt, das Reich Gottes den Zweck der Welt bildet. Auch das Übel dient zuletzt diesem höchsten sittlichen Zwecke. Neben Kant aber, der den sittlichen Charakter wesentlich nur als fertigen berücksichtigt, stellt sich als Ergänzung und induktive Bestätigung „die von Lessing-Herder inaugurierte, auch von Kant in ihrem Wert erkannte und der Zukunft als Aufgabe hinterlassene Theodicee“ (S. 146, 123, 140).

Ist schon in dieser Schrift die Einheitlichkeit der geschichtlichen Darstellung durch dazwischentretende Kritik gelegentlich etwas beeinträchtigt, so gilt dies in noch viel höherem Maße von der folgenden:

19) Benno Urbach, Leibnizens Rechtfertigung des Übels in der besten Welt. Prag 1901. J. G. Calvesche K. u. K. Hof- und Universitäts-Buchhandlung. 64 S.

Da der Verf. nach dem Vorwort mit dieser Schrift es „gewagt“ hat, „eine der bedeutsamsten, aber auch zugleich der schwierigsten metaphysischen Fragen in Angriff zu nehmen“, und dabei nur „Aufklärung bei den Leuchten der Vorzeit“, besonders bei Leibniz, sucht, so ist das Interesse derselben in erster Linie ein systematisches. Es sei daher hier nur darauf hingewiesen, daß der Verf. sich künstlich Schwierigkeiten schafft, wenn er die Unzulässigkeit der Koordination der drei Übel, des metaphysischen, moralischen und physischen, nachzuweisen und Leibnizens Einteilung durch ein Schema zu berichtigen sucht, welches zunächst das Übel überhaupt in „Unvollkommenheiten“ und „positives Übel“ und dann das letztere in „moralisches“ und „moralisch-indifferentes“ Übel (Leid und Irrtum) zerfallen läßt (S. 12f.). Das mit den beiden anderen im strengen Sinne nicht zu koordinierende metaphysische Übel der Unvollkommenheit der Welt ist vielmehr der Grund für das moralische und das physische Übel. In der Durchführung seiner eigenen Anschauung beruft sich der Verf. durchgehends auf Brentano, besonders dessen „Psychologie vom empirischen Standpunkte.“

20) J. Kvačala, Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonsky und G. W. Leibniz. Jurjew 1899. Gedruckt bei C. Mattiesen. 202 S.

Der Briefwechsel zwischen Leibniz und dem Mitstifter und späteren Präsidenten der preußischen Akademie D. E. Jablonsky (vgl. A. Harnack, Geschichte der Königl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1901, S. 47 ff., 57 ff., 73 ff., 225) wurde zuerst von dem Leipziger Professor Kapp herausgegeben (Joh. Erh. Kappens, Professoris zu Leipzig, Sammlung einiger Vertrauten Briefe . . . zwischen G. W. Leibniz . . . und . . . D. E. Jablonsky, Leipzig 1745). Kapp hatte sich im Interesse der Vervollständigung seiner Sammlung an Jablonsky um Überlassung der etwa von ihm aufbewahrten, hierher gehörigen Stücke gewandt. Nach dem Antwortkonzept Jablonskys vom 29. März 1734 besaß dieser 70 Briefe von Leibniz und erklärte sich bereit, sie Kapp mitzuteilen. Die Mitteilung unterblieb aus unbekannten Gründen

(S. IV). Guhrauer und O. Klopp verwerteten die Kappsche Sammlung, ohne zu beachten, daß der in Hannover aufbewahrte Briefwechsel Leibnizens mit Jablonsky von Anfang bis zu Ende (also von 1698 bis 1716) von dieser Sammlung verschiedene Stücke enthält. Indem der Herausgeber die von seinen Vorgängern nicht oder nur unvollständig benutzten Quellen verwertet, gibt er nun in seiner Sammlung einen vollständigen Überblick über den Briefwechsel zwischen Jablonský und Leibniz, da auch die Data und Inhaltsangaben der Kappschen und ein Brief aus Kloppens Sammlung mitgeteilt ist. Die von dem Verf. publizierten Briefe sind teils der Kgl. Bibliothek zu Hannover, teils dem geheimen Staatsarchiv in Berlin entnommen, ebenso die als Beilagen beigefügten amtlichen Schriftstücke, die hauptsächlich die Auseinandersetzung zwischen der Sozietät (Jablonsky) und Leibniz enthalten und einen integrierenden Teil des Briefwechsels selbst bilden, ohne natürlich in demselben enthalten zu sein (S. XI). Von den Briefen sind die an Zahl weit überwiegenden Jablonskyschen Schreiben durchweg Originale, die Leibnizischen sind, mit Ausnahme der fünf der Berliner Sammlung entnommenen, Konzepte, die nur dann den Wert der Originale hätten, wenn Klopp mit seiner Behauptung Recht hätte, daß Leibniz seine Konzepte so lange umarbeitete, bis er sie für die Originalbriefe einfach kopieren konnte. Alles in allem sind es aber mit Einschluß der Kappschen Sammlung bis jetzt nur 37 veröffentlichte Briefe Leibnizens an Jablonsky, so daß nach dem oben erwähnten Schreiben an Kapp noch über die Hälfte fehlt, nach deren Spur der Verf. vergebens suchte (S. XII).

Die wichtigsten der Briefe, deren Inhalt neben den Unionsverhandlungen hauptsächlich die Akademie betrifft, darunter der interessante auf Befehl der Kurfürstin geschriebene Brief Jablonskys vom 5. März 1698 mit der Schilderung der Besprechung des geplanten Observatoriums, sind bereits (gleichzeitig mit Kvačala, vgl. dessen Anmerkung 54) von Harnack in seiner Geschichte der Akademie, deren Wert für die Leibnizforschung keiner besonderen Hervorhebung bedarf, eingehend verwertet (vgl. die oben zitierten Stellen) und in dem zweiten, die Urkunden und Aktenstücke enthaltenden Bande abgedruckt.

Auf die Aufzeichnungen Jablonskys gründet sich auch die mit dem Inhalt der vorliegenden Veröffentlichung eng zusammenhängende Abhandlung.

21) J. Kvačala, Die Spanheim-Konferenz in Berlin. (Sonderabdruck aus den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft 9. 22 S.)

Im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts fanden im Hause Spanheims, des gelehrten pfälzischen, dann preußischen Diplomaten, mit dem Leibniz ebenfalls im Briefwechsel stand, regelmäßige wissenschaftliche Zusammenkünfte statt, die als eine Vorstufe der späteren Akademie betrachtet werden können (vgl. Harnack a. a. O. I, 41). Der Verf. gibt Aufzeichnungen Jablonskys von 1694 bis 1697 über die Verhandlungen der Konferenzen, die hauptsächlich theologische Gegenstände in irenischem Sinne behandelten. Ein greifbares Dokument für den geschichtlichen Zusammenhang der Spanheim-Konferenz mit der Akademie sieht der Verf. auch darin, daß Jablonsky seinem ersten Brief an Leibniz ein Exemplar der Stultitia Atheismi beifügte, einer lateinischen Übersetzung von Bentleys apologetischen Reden, die in einzelnen Teilen in der Spanheim-Konferenz vorgelesen worden war (S. 15, vgl. die Veröffentlichung Nr. 20 S. XVI).

Aufruf.

Gustav Mendelssohn-Bartholdy in Hausach in Baden, ein direkter Nachkomme des Philosophen Mendelssohn und Großneffe des Komponisten Mendelssohn-Bartholdy, sammelt noch unveröffentlichte Briefe des großen französischen Philosophen und Historikers Hypolite Taine, um das Leben Taines, aus seinen Briefen geschildert, dem deutschen Volke zum 80sten Geburtstage Taines (21. April 1908) darzubieten. Herr Mendelssohn-Bartholdy bittet uns, alle Besitzer Tainescher Originalbriefe oder von Briefen, die auf Taine Bezug haben, aufzufordern, die Schriftstücke oder wortgetreue Abschriften derselben an ihn selbst oder an seinen Verleger, Herrn Dr. Walter Rothschild, in Berlin W. 30 einzusenden. Dieselben gelangen nach erfolgter Einsichtnahme an die Absender zurück, und wird für sorgfältige Behandlung und Aufbewahrung jede Garantie übernommen. Wir kommen diesem Ersuchen um so lieber nach, als es sich um ein verdienstvolles Unternehmen handelt, welches nicht nur der Wissenschaft wertvolle Förderung gibt, sondern auch den Kulturinteressen zweier großer befreundeter Nationen gemeinsam dient.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Adam, M., Schellings Kunstphilosophie. Leipzig, Quelle & Meyer.

Aristoteles: Metaphysik. Deutsch von Lasson. Jena, Diederichs.

Arnim, H., Epikurs Lehre vom Minimum. Wien, Hölder.

Avenarius, G., Kritik der reinen Erfahrung. 2. Aufl. Leipzig, Reisland.

Avicenna: Genesung der Seele. Metaphysik. Übersetzt von Horten. Leipzig, Haupt.

Bertling, O., Geschichte der alten Philosophie als Weg der Erfahrung der Kausalität. Leipzig, Klinkhardt.

Falkenberg, R., Kant und das Jahrhundert. Gedächtnisrede. 2. Aufl. Leipzig Dürr'sche Buchhandlung.

Fischer, H., Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft. Berlin, Reuther & Reichard.

Flüger, O., Herbarts Lehren und Leben. S.: Aus in Wiss. I.

Höffding, H., Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, Reisland.

Hoffmann, K., Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transzendentalen Idealismus. Berner Studien, herausgegeben von Prof. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Jesinghaus, W., Nietzsches Stellung zu Weib, Liebe und Ehe. Leipzig Rothbarth.

Jungmann, K., Die Weltentstehungslehre des Descartes. Berner Studien, herausgegeben von Prof. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Kappstein, Th., E. v. Hartmann. Einführung in seine Gedankenwelt. Gotha Perthes.

Keinde, O., F. Th. Vischer. Gedenkblätter zur Jahrhundertfeier seines Geburtstages. Prag, Neugebauer.

Klimke, F., Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrhundert. S.: Broschüren in Wiss. I.

Kraus, O., Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik. Halle, Niemeyer.

Levy, H., Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Halle Kaemerer.

Sinclair, A., Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer. Heidelberg, Winter.
Stadler, A., H. Spencer. Vortrag. Zürich, Müller's Verlag.
Schelling: Schöpferisches Wandeln. Herausgegeben und eingeleitet von E. Fuchs. Jena, Diederichs.
Volkelt, J., Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glauben. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann.
Wettley, E., Die Ethik K. Ch. Fr. Krauses. Leipzig, Dieterich.
Windelband, W., Kuno Fischer. Gedächtnisrede. Heidelberg, Winter.
—, Geschichte der neueren Philosophie. 4. Aufl. Leipzig, Breitkopf & Härtel.
Wininger, O., Über die letzten Dinge. 2. Aufl. Wien, Braumüller.
Zeller, E., Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 8. Aufl. Leipzig, Reisland.

B. Englische Literatur.

Alexander Archibald, B. D., A short History of Philosophy. Glasgow, Maclehorse & Son.
Cheyne, T. K., Traditions and Beliefs of Ancient Israel. London, Black.
Freeman, K. J., Schools of Hellas. London, Macmillan & Co.
Morrison, J., New Ideas in India during the Nineteenth Century. Ibid.
Seth Pringle Patteson, The philosophical Radicals. Edinburgh, Blackwood.
Wheeler, Hunderth Century Philosophy. Boston, West.

C. Französische Literatur.

Bastide, Ch., John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre, les libertés politiques, l'église et l'état, la tolérance. Paris, Leroux.
Dantu, G., L'Éducation d'après Platon. Paris, Alcan.
Dufrichon, A., Les idées morales de Sophocle. Paris, Bloud.
Evelin, F., La raison pure et les antinomie: Essai critique sur la philosophie kantienne. Paris, Alcan.
Hamelin, Physique d'Aristote. Ibid.
Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. nouv. par. V. Delbos. Paris, Delagrave.
Keim, A., Helvetius, sa vie et son oeuvre. Ibid.
Kurnatowski, G., Esquise d'évolution solidariste. Paris, Rivière.
Lachelier, J., Études sur le syllogisme, suivies de l'observation de Platner et d'une note sur le Philèbe. Paris, Alcan.
Martin, J., Philon. Ibid.
Mentré, F., A. Cournot. Paris, Bloud.
Milliet, P., Remarques sur la Monadologie. Paris, Jaques.
Pillon, L'année philosophique. Paris, Alcan.
Prost, Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. Paris, Paulin.
Rey, A., La théorie de la physique chez les physiciens contemporains. Paris, Alcan.

Rogues de Fursac, Un mouvement mystique contemperain. Paris, Alcan.
Spinoza: Oeuvres. Trad. et annotées par Appuhn. Paris, Garnier.

D. Italienische Literatur.

d' Agnanno, G., Romagnosi filosofo e jurisconsulto. Parma.
Gentile, G., Giordana Bruno nella storia della Cultura. Palermo, Sandron.
Ravá, Adolf, Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche. Milano.
Troilo, La filosofia di Giordano Bruno. Torino, Bocca.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 130 Bd. 2. Heft. Sickel, Das Verhältnis des Pantheismus zum Theismus in Lotzes Lehre vom Absoluten. — Siebert, Die Erneuerung der Friesschen Schule. — Falkenberg, Eine Textverwirrung in Leibniz' Nouveaux essais bei Gerhardt.

Kantstudien, XII. Bd. 2. H. Über Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft. Aus dem Nachlaß von Zschoke, herausgegeben von Rickert.

Philosophisches Jahrbuch, XX. Bd. 2. H. Baur, Der gegenwärtige Stand der Philosophie. — Meier, Robert Boyles Naturphilosophie.

Philosophische Wochenschrift, VII. Bd., Nr. 2—3. Eleutheropulos, Streifzüge durch die Geschichte der Philosophie. — Schwarz, Benekes Metaphysik von 1840.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, XXXI. Jahrg. 1. H. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Revüe philosophique, 1907, No. 7. Probst-Biraben, Le mysticisme dans l'esthétique musulmane. — Caulhan, F., Herbert Spencer d'aprées son autobiographie.

Revue de Métaphysique et de Morale, 1907, No. 4. Wilbois, La pensée catolique en France commencement du XX siècle. — Jacob, B., Le matérialisme historique. — Lacomba, P., De l'esprit classique dans la Révolution française, selon Taine.

Revue de Philosophie, 1907, No. 5. Boucaud, L'histoire du droit et la philosophie de l'action. — No. 6. Thomas, L'object de la métaphysique selon Kant et selon Aristote.

The philosophical Review, Vol. XVI, No. 4. Lalande, Philosophy in France.

The Monist, 1907, No. 1. Kloss, Erasmus' Place in the History of Philosophy.

The Journal of Philosophy, psychology and scientific Methods, 1907, No. 4. Lloyd, The Poetry of Anaxagoras' Metaphysics.

Annales de Philosophie chrétienne. Huit, Ch., Le Platonisme dans les temps modernes.

Eingegangene Bücher.

Adam, Max, Schellings Kunstphilosophie. Die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Ästhetik. (Abhandl. zur Philosophie und ihrer Geschichte, Heft 2.) Leipzig 1907. Quelle & Meyer.

Biamonti, Luigi, Saggio di Interpretazione del concetto di ordine morale di ragione. Scansano 1907. C. Tessitori.

Hoffmann, Karl, Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transzendentalen Idealismus. (Berner Studien z. Philosophie und ihrer Geschichte Bd. 53.) Bern 1907. Scheitlin, Spring & Cie.

Jungmann, Karl, Die Weltentstehungslehre des Descartes. (Berner Studien z. Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. 54.) Bern 1907. Scheitlin, Spring & Cie.

Krause, Karl Christian Friedrich, Briefwechsel, 2. Bd. Herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig 1907. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Th. Weidner).

Levy, Heinrich, Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Erster Teil. Halle a. S. 1907. C. A. Kaemmerer & Co.

Mercier, D., Psychologie, II. Bd. Das Verstandes- oder Vernunftleben. Aus dem Französischen übersetzt von L. Habrich. Kempten 1907. Jos. Köselsche Buchhandlung.

Möschler, Fritz, Platons Eroslehre und Schopenhauers Willensphilosophie. Dissert. Leipzig 1907.

Nietzsche, Friedrich, Werke. Taschen-Ausgabe Bd. 3—10. Leipzig 1906. C. G. Naumanns Verlag.

Palacios, Miguel Asín, Pa Psicología. Segun mohidin abenarabi. Paris 1906. Ernest Leroux.

Pfleiderer, Otto, Die Entwicklung des Christentums. München 1907. J. F. Lehmanns Verlag.

Piat, C., Aristoteles. Deutsch von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg. Berlin 1907. Alexander Duncker.

Prost, Joseph, Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. Paris 1907. Henry Paulin & Cie.

— —, La philosophie à l'académie protestante de Saumur (1606—1685). Paris 1907. Henry Paulin & Cie.

Reiners, Josef, Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Aachen 1907. Ign. Schweitzer.

Solowieff, Wladimir, Die religiösen Grundlagen des Lebens. Aus dem Russischen von N. Hoffmann. Leipzig 1907. Oswald Mutze.

Weidenbach, Oswald, Mensch und Wirklichkeit. Gießen 1907. Alfred Töpelmann.

Weiss, Bruno, Monismus, Monistenbund, Radikalismus und Christentum. Bremen 1907. Gustav Winter.